65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 25 23 JUIN 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

(*Suite.* — Voir le n° du 28 avril 1955)

IV. — THEOLOGIE SPECULATIVE

SOMMAIRE

I. LA CRÉATION. — 1. « Lumière et Vie ». Conscience chrétienne et Dimensions de l'Univers. — 2. M. Grison, *Problèmes d'origines*. — 3. Van Roo, *Grace and original Justice, according to St. Thomas*.

II. EGLISE. — 4. Lucio da Veiga Coutinho. *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste*. — 5. « Lumière et Vie » : Le salut hors de l'Eglise ; Chrétiens séparés devant l'œcuménisme. — 6. Cristiani et Rilliet, *Catholiques, Protestants, Frères pourtant*.

III. « Mystère » et « Signe ». — 7. Th. Filthaut, *La théologie des mystères*. — 8. E. Masure, *Le Passage du visible à l'invisible : Le Signe*.

IV. SACREMENTS. — 9. *Baptême* : Jean Bouttier. — 10. *Confirmation* : P. Th. Camelot. — 11. *Eucharistie* : Antonio Piolanti (*Il mistero eucaristico*). — 12. *Extrême-Onction* : B. Leurent. — 13. *Ordre* : J. Reyer et H. Bouëssé. — 14. *Mariage* : K. Ritzer et M. Gy.

I. — Création

Aucune vérité chrétienne n'est discutée par la science contemporaine autant que le dogme de la création et de nos origines. Nous sommes heureux d'avoir à présenter, sur ce sujet, une série d'études remarquables et un ouvrage de première valeur.

1. — Sous le titre général **Conscience chrétienne et Dimensions de l'Univers,** « *Lumière et Vie* »[1] a groupé quelques études strictement scientifiques, destinées à fournir aux lecteurs des aperçus sur la complexité du Cosmos et de la Vie. Il s'agit des découvertes opérées de nos jours, découvertes qui se dressent en quelque sorte en face des données de la foi. La foi nous enseigne que l'homme est une créature à part, objet de toutes les attentions de la Providence divine. Par amour pour les âmes, Dieu a envoyé ici-bas son Fils unique, éternel comme lui, et ce Fils de Dieu est devenu un homme en tout semblable aux autres. Or l'Univers apparaît aujourd'hui comme un tout tellement complexe, débordant si étrangement la condition humaine, qu'il faut une réflexion profonde, un sursaut de la raison et de la foi, pour échapper à l'impression d'écrasement, d'effarement, d'angoisse même. L'homme y semble tellement ridicule et pauvre, tellement mesquin ! Le monde est vieux de milliards d'années ; sur l'astre éteint qu'est la Terre, une vie multiforme présente depuis des millions d'années les formes les plus étranges, toutes paraissant orientées vers la vie humaine : fait de la même pâte que tout ce Cosmos, l'homme est étrangement soumis à son enracinement charnel qui détermine nombre de ses activités. Comment en faire encore une créature privilégiée de Dieu, un objet de punition ou de récompense éternelles ?

Le problème a été abordé franchement : les auteurs ont présenté certains résultats caractéristiques de la recherche scientifique actuelle. Des savants catholiques ont évoqué quelques-unes des dimensions que l'on accorde à l'Univers et à la Vie. En résumant les données de l'astrophysique d'aujourd'hui, M. P. BERTHIER dit et l'extension spatiale du Cosmos et sa durée : fulgurante expansion d'un univers poursuivant sa marche inexorable vers l'infini. — Etudiant la matière, M. A. LAGARRIGUE montre « l'Univers de la physique moderne, extrêmement vaste, fin, complexe, abstrait, ne donnant à l'homme aucune place particulière. Le physicien athée ne verra dans l'homme qu'un assemblage très complexe, mais particulièrement bien réussi, de particules élémentaires, qui lui confère d'intéressantes propriétés physiques et chimiques ». Mais « Dieu apparaît sur un autre plan, bien audessus de la matière et la Science seule ne saurait nous conduire à Lui » (p. 34). — Vient le problème de la vie : N. Jacques PIVEAU, professeur à la Sorbonne, par une analyse sommaire des manifestations d'une vie se ramifiant sans cesse, en dégage la signification. Il s'agit d'une vie considérée avant l'homme, en l'absence de l'homme :

Tout nous montre qu'il ne s'agit pas d'un fait accidentel, surajouté et par là même accessoire, mais d'un aspect fondamental, essentiel, de notre univers, d'une phase de son développement. Elle définit, dans la complexification, un ordre de grandeur nouveau, avec lequel apparaît la propriété de se scinder en rameaux, en lignées. Ces divers éléments d'un même éventail n'ont point une égale importance. La considération de la notion de complexité établit l'existence d'un axe privilégié passant par les Primates.

On arrive alors à cette notion que l'on ne peut avoir une compréhension totale de la vie en laissant de côté l'homme. Si, en effet, le degré de psychisme définit le degré de progression d'un être, l'homme occupe une place toute particulière dans le développement de la vie. Nous observons chez les Mammifères Primates et non Primates une cérébralisation traduisant l'effort de la vie pour atteindre sa pleine complexité. Partout cet

[1] Rappelons que « Lumière et Vie » est une publication bi-mensuelle, éditée par les PP. Dominicains de Saint-Alban-Leysse (Savoie). — *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers* est le n° 17 (septembre 1954).

effort vient se briser, plus ou moins tôt, plus ou moins vite, contre une sorte de mur. Avec l'homme, mais l'homme seul, « la conscience brise sa chaine ». En lui s'exprime ainsi la tendance la plus haute du phénomène vital.

En déterminant la place de la vie dans l'univers, on fixe en même temps celle de l'homme. Pas plus que la vie n'est un épiphénomène, l'homme n'est un accident. Loin d'être étranger au monde, il en est l'expression la plus achevée (p. 43-44).

Mlle Alimen, professeur à l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, scrutant « les temps de l'homme », tente de dater l'espèce humaine : on peut, pense-t-elle, lui accorder environ six cent mille ans. — Le Dr Chauchard, se plaçant au point de vue biologique, situe exactement la position du croyant et de l'incroyant. Rien dans la biologie ne s'oppose à la croyance rationnelle à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, mais

rien dans la biologie n'attestera la réalité d'une telle croyance à l'incroyant de bonne foi qui avancera toujours d'autres arguments rationnels à l'appui de sa thèse. Ce qui importe, c'est que les deux positions soient nettement précisées et s'appuient sur une conception de l'homme scientifiquement acceptable, ce qui n'était le cas ni du vieux matérialisme, ni du dualisme cartésien. Pour le scientifique croyant qui, sans mélanger les domaines, se refuse à séparer la science et la foi, voyant dans toutes les lois matérielles la manière immanente de la présence créatrice incessante au monde du Dieu transcendant personnel... il n'y a pas de difficultés à ce qu'une même réalité puisse subsister sous des manières d'être différentes (âme incarnée, âme séparée, corps glorieux) dont une seule est accessible à la connaissance scientifique. Partageant ainsi au plan des phénomènes matériels le matérialisme réaliste de ses frères incroyants, il peut insérer ce matérialisme dans une vision spiritualiste de l'ensemble de la réalité (p. 87-88).

Enfin, étudiant l'influence des hormones sur la vie psychique et morale de l'homme, le P. Leroy, S. J., du laboratoire d'histophysiologie du Collège de France, montre le danger de vouloir baser la vie morale uniquement en tenant compte de cette influence :

« Ce ne sont pas les habitudes, ni les techniques savantes qui peuvent fonder une morale humaine ; ce n'est pas davantage dans la « conjoncture sociale et les mœurs du temps » qu'il faut en chercher la racine. Seuls les éléments objectifs et rationnels qui tiennent compte de tout le réel, aussi bien spirituel que matériel, pour coordonner les activités humaines peuvent prétendre au succès... Pour y parvenir, c'est à une renaissance spirituelle qu'il faut aboutir » (p. 102).

On a pu constater que, tout en demeurant sur un terrain strictement scientifique, les auteurs dont nous avons résumé la pensée laissent pressentir que reste ouverte la possibilité à une vie de l'esprit. C'est ce que, dans les deux dernières études, mettent en relief dom Le Maitre, abbé de Ligugé, et le P. D. Dubarle, professeur à l'Institut catholique de Paris. Le premier, reprenant l'idée profonde de Pascal, montre que l'homme, élément infime du cosmos universel, est cependant plus que cet univers, car il le connaît. Intelligence capable de faire bien des choses, elle est incapable de se faire elle-même : « L'homme s'échappe à lui-même quand il prétend se saisir tout entier dans une parcelle du monde, et en quelque sorte du dehors. S'il veut ramener « l'énergie spirituelle » qui est en lui à n'être qu'un état nouveau et plus évolué des énergies cosmiques, il réduit la réalité pensante à l'état d'objet pensé et il en perd immédiatement l'originalité propre » (p. 115-116). — Le P. Dubarle pose le problème final en termes singulièrement angoissants : en face des dimensions du devenir cosmique, l'homme de science peut se demander « si la nature matérielle n'en est point le principe suffisant, de telle sorte que là même où des supériorités de l'être surgissent au monde, il n'y a finalement rien de plus qu'un accomplissement particulier du possible inhérent aux choses ». Si ce naturalisme sans réserve pouvait être affirmé, un point d'appui de l'attitude religieuse semblerait s'effondrer... Mais non ! car « c'est avec l'homme seulement que l'univers arrive à comporter en lui l'existence d'une individualité pensante ayant précisément l'univers pour horizon immédiat » (p. 135). Bien plus, ce « rapport de l'être que nous sommes, au *tout* de cet univers au sein duquel nous sommes » suffit pour fonder le caractère non-déraisonnable de l'effort religieux de l'homme en direction de ce Dieu que nous pensons créateur de ce monde.

En de telles conditions, la façon d'atteindre à Dieu apparaîtra peut-être assez différente de celle à laquelle on s'attendait tout d'abord. On pensait à un univers où les choses elles-mêmes se feraient évocatrices d'une divinité présente et familière. Aux yeux d'une conscience éveillée seulement à l'attitude scientifique, la considération matérielle et directe de ce monde semble impuissante à faire apparaître une possibilité raisonnable de commercer avec Dieu. Pour parvenir à quelque assurance relative à cette possibilité, il peut être précieux de réinscrire dans cette considération du monde la considération du rapport spécifique de l'esprit humain au monde (p. 137).

C'est par ce biais de l'acte mental que l'homme aura vraiment lié partie avec le tout de l'univers, et nullement par les conditions de son insertion matérielle dans l'ensemble du monde ; mais ce biais, d'ordre plus philosophique que scientifique, ouvre un horizon sur les possibilités d'un commerce religieux avec Dieu.

Est-ce à dire que l'univers ne nous révèle rien de Dieu ? Sans doute, il est exact d'affirmer que « l'univers ne saurait faire apparaître à notre regard humain, dans une évidence quasi matérielle de son existence, quoi que ce soit de la réalité divine » (p. 139), mais les rapports de la créature à la divinité sont autres qu'une saisie scientifique de Dieu dans le monde.

Dans l'article de la *Revue thomiste*, auquel récemment nous nous sommes référé (voir *Ami*, 28 avril), le R. P. Montagne voulait montrer

qu'il y a dans S. Thomas une théologie de la création, d'inspiration augustinienne, utilisant une métaphysique de la participation, mais ne s'y réduisant pas. D'où l'importance attachée à l'idée d'appropriation, centrale chez S. Thomas, semble-t-il, et bien dévaluée par la théologie postérieure. Or celle-ci est capitale pour tout ce qui concerne les œuvres de Dieu *ad extra* notamment dans l'ordre surnaturel, pour éclairer le problème de la grâce et des missions trinitaires... (*Communication de l'auteur*).

De telles perspectives prolongent heureusement et précisent celles que le P. Dubarle nous permet simplement d'entrevoir.

Au point de vue métaphysique, les conceptions

scientifiques de la matière et de la vie, dans leurs perspectives limites, peuvent encore apporter une confirmation réelle aux preuves classiques de l'existence de Dieu. Pie XII l'exprimait ainsi, dans la conclusion de son discours *Un ora* à l'Académie Pontificale des Sciences (22 nov. 1951) :

« Quelle est donc l'importance de la science moderne vis-à-vis de la preuve de l'existence de Dieu tirée de la mutabilité du cosmos ? Grâce à des investigations précises et détaillées dans le macrocosme et le microcosme, elle a élargi et approfondi considérablement les bases d'expérience sur lesquelles se fonde l'argument et d'où l'on conclut à l'exisence d'un *Ens a se*, immuable par nature. En outre, elle a suivi le cours et la direction des développements cosmiques et, comme elle en a entrevu le terme fatal, de même a-t-elle indiqué que leur commencement se situe il y a quelque cinq milliards d'années : elle confirmait ainsi, avec le caractère concret propre aux preuves physiques, la contingence de l'univers et la déduction fondée que, vers cette époque le cosmos est sorti de la main du Créateur. »

* *

2. — A deux reprises déjà, nous avons signalé l'étude de M. M. Grison, professeur au séminaire Saint-Sulpice, **Problèmes d'origines** [2]. Il faut aujourd'hui y revenir plus longuement. Différents problèmes y sont posés, qu'indique le sous-titre : l'univers, les vivants, l'homme. En réfléchissant sur ces problèmes, l'esprit humain dépasse le monde sensible et se convainc qu'il n'a pu en surgir et qu'il est d'une autre parenté. C'est bien la conclusion qui déjà ressortait des études précédentes ; mais elle est affirmée ici plus nettement encore.

Dans une introduction présentée avec un souci extrême des nuances, l'auteur, après avoir défini la science, la situe par rapport aux autres modes de connaître : philosophie, foi et Bible. Sur ce dernier point, avec un rare bonheur, sont exposés la notion d'apparences et le concept de genre littéraire, principes féconds de solution des difficultés qu'on a soulevées entre la Bible et la science.

L'ouvrage se divise en trois parties, comme l'a indiqué le sous-titre. La première donne un aperçu des *origines de l'univers*. L'A. situe tout d'abord le problème au regard de la science, de la philosophie et de la foi. La description de l'univers connu, de notre galaxie et des amas globulaires d'étoiles, d'une masse totale égalant 200 milliards de fois celle du soleil, nous plonge dans de vertigineuses perspectives. L'hypothèse de l'atome primitif, retenue aujourd'hui comme une des plus cohérentes, implique un état primitif de la matière extrêmement concentré, à partir duquel cette matière se disperse et l'énergie se dégrade ou se pulvérise en un espace sans cesse agrandi.

Devons-nous remonter plus loin que l'atome primitif ? pouvons-nous envisager que le rayon de l'espace a été plus petit encore et nous laisser entraîner par des formules mathématiques pour concevoir qu'il serait parti de zéro ? Notre pensée peut-elle s'approcher, prise de vertige, de ce fond de l'espace-temps, de cet instant qui n'avait pas d'hier, parce qu'hier il n'y avait pas d'espace ?

De telles considérations permettent à la science elle-même d'entrevoir un commencement de l'univers et de poser ainsi une base de départ au raisonnement philosophique qui établit la création.

L'étude des planètes, de leur formation, fait surtout constater l'incertitude des hypothèses émises à ce sujet. Il semble simplement que la situation de la Terre soit privilégiée. Peut-on toutefois imaginer que des biosphères aient pu se développer sur d'autres planètes que la Terre ? On peut le supposer avec quelque vraisemblance, surtout pour Mars ; mais tout reste à ce sujet dans le domaine des probabilités non vérifiables.

Le *problème de la vie* occupe la deuxième partie du volume. Par rapport à l'inanimé, le vivant est une nouveauté inédite : comment, dès lors, se représenter, au double point de vue de la science et de la philosophie, l'apparition sur terre des premiers organismes ? — Scientifiquement, ni les rapprochement fondés entre l'inanimé et le vivant, ni le rôle attribué au hasard ne sauraient expliquer l'apparition de la vie : « Il est juste de reconnaître, en chacune des structures organisées, une véritable « forme » d'être, et, dans leur ensemble, un dessein qui se développe » (p. 97). Le problème philosophique de l'apparition de la vie reste donc entier ; pour le résoudre adéquatement, la philosophie doit rejoindre la foi et, quel que soit le rapport du non-vivant au vivant, reporter à l'action divine l'origine de la vie.

Parlant de l'origine des espèces, l'A. accepte comme un fait qu'on ne peut plus guère discuter l'évolution et ses lois qui « se situent de façon naturelle sur une perspective transformiste ». Toute cette partie du volume est peut-être la plus intéressante : elle nous met en face des hypothèses formulées, des théories proposées, des découvertes de la paléontologie. Mais la conclusion reste bien celle que nous pouvions attendre d'un croyant :

...La philosophie de la nature pourrait se représenter comme il suit le mouvement des espèces et ses réalisations.

Il existe une finalité naturelle, un ordre de moyens à fins dans le monde vivant.

Cependant cette finalité a ses limites. En effet, il faut faire place à des degrés de perfection ; les vivants comportent plus ou moins d'unité intelligible ; ils sont inégalement adaptés à leur milieu. — De plus le hasard se reconnaît aux diverses étapes de l'évolution : la vie utilise des rencontres que nous appelons fortuites, parce qu'elles résultent de séries causales essentiellement indépendantes ; ce qu'elles réalisent est contingent, aurait pu ne pas être, et nous apparaît comme le produit d'une invention imprévisible, relativement du moins aux causes naturelles. — Enfin, chaque individu ne doit pas être tant considéré en lui-même que replacé dans l'ensemble des êtres, à travers le temps et l'espace. Puisqu'il s'agit de vivants inférieurs et non de personnes, on peut pressentir des raisons d'être qui sont seulement d'ordre statique, comme dans la multiplication des germes, autrement dit des effets de nombre, qui amenuisent le rôle joué par chaque élément. De même, on doit faire appel à l'histoire d'un organe, devenu rudimentaire, si l'on veut retrouver le pourquoi de son existence. Autant de réserves à apporter à une vue finaliste du monde.

[2] M. Grison, professeur au Séminaire Saint-Sulpice. — *Problèmes d'origines. L'univers. Les Vivants. L'Homme.* — In-8 de 312 p., avec 95 figures et tableaux dans le texte, 2 tableaux dépliants et 6 planches hors-textes, couverture illustrée, 1.200 fr. Paris, Letouzey, 1954. — Les tableaux sont d'une très grande utilité pour saisir les développements de l'apparition de la vie, de la vie préhumaine et de la vie humaine.

Toutefois, même limitée et imparfaite, puisque la finalité existe, elle pose un problème métaphysique. Le moindre des vivants possède en sa structure une coordination d'éléments multiples à l'extrême et cependant dominés par leur unité fonctionnelle. Il y a là une richesse intelligible dont la science fait l'inventaire. C'est seulement par comparaison à de larges zones lumineuses qu'elle perçoit des dégradés de lumière et des ombres. Dans le monde biologique, des idées interviennent qui déterminent les séries de phénomènes. Or la réduction du multiple à l'un, l'ordonnance d'une suite d'éléments ou d'étapes ne peuvent être que l'œuvre d'une intelligence. Si l'univers des vivants a son intelligibilité c'est que d'abord un esprit l'a marqué · de même que seule la pensée peut voir dans le moyen le signe de la fin qu'il prépare, de même elle seule a pu établir la coordination des parties au tout, des cheminements au terme où ils conduisent.

Mais où situer cette pensée ? Pour résoudre ce problème, on ne peut considérer à part la finalité biologique. Elle s'insère dans un monde où tout est tendance, orientation permanente d'antécédents vers des conséquents : d'une loi quelconque, on peut dire qu'elle exprime un aspect de la finalité, puisqu'un certain état y est déclaré tendre constamment vers un autre. Le problème atteint donc l'ensemble de la nature. Or celle-ci comporte une hiérarchie de formes d'être ; ainsi le monde minéral est-il en direction du vivant, auquel il prête ses éléments et réactions ; une Intelligence a présidé à cet ordre par lequel la réalité inférieure est assumée par une forme plus haute ; dès lors cette Intelligence a dû pénétrer au cœur même de l'univers matériel, jusqu'à ses principes physiques les plus élémentaires. La philosophie montrerait encore qu'elle a dû atteindre les racines les plus profondes des êtres et constituer ces natures d'où procèdent, selon des lois constantes, des activités coordonnées...

Ainsi l'ordre des choses nous ouvre-t-il un chemin vers Dieu.

De l'œuvre divine, dans laquelle, à notre regard, le fortuit se mêle à l'ordre, voici l'image que l'on pourrait proposer. La vie procède de Dieu et tend à le manifester, mais elle est une longue recherche, à travers l'immensité du temps. Que l'on pense à une source d'eau qui jaillirait au flanc d'une colline ; son poids l'entraîne, elle dévale les pentes, se divise, par endroits s'égare, se perd en des fonds, ailleurs se creuse un lit pour atteindre la vallée. Renversant l'image, on pourrait se représenter la vie comme un pouvoir d'ascension : utilisant les mécanismes naturels, elle réalise, au cours de centaines de millions d'années, des types de plus en plus élevés d'organisation. Des groupes entiers disparaissent, relayés par d'autres mieux adaptés, les espaces vides se peuplent, grâce à des inventions nouvelles ; dans les vivants, l'ordre fonctionnel devient unité plus parfaite. Ainsi, à travers tâtonnements et échecs, la vie s'exprime-t-elle en reflets de plus en plus achevés de Celui qui est l'Unité absolue et auquel tout être tend à s'assimiler (p. 170-172).

Cette longue citation était utile pour montrer que la preuve téléologique garde toute sa valeur, même dans l'hypothèse évolutionniste et transformiste : bien plus, cette hypothèse, dans la mesure où la paléontologie en vérifie la vraisemblance, corrobore le principe de finalité et la conclusion philosophique qu'on est en droit d'en tirer.

La troisième partie de l'ouvrage nous fait gravir un degré de plus dans l'histoire des origines · *l'homme*. Le premier chapitre expose les données de la science et étudie dans quelle mesure l'organisme humain peut se rattacher aux anthropomorphes. Mais on note aussi qu'en l'homme l'aspect biologique ou extérieur et l'aspect spirituel sont ceux d'une même nature unifiée. Si la science ne retient que ce que peuvent atteindre les sens, l'être entier de l'homme, corps et âme, est engagé dans une histoire que la foi éclaire. Le chapitre second aura donc pour objet de situer exactement les points de contact entre deux ordres de connaissance qui, tout en s'appliquant au même sujet, usent cependant de lumières distinctes. Deux points sont particulièrement mis en relief : l'intervention divine dans la formation du corps humain, l'unité d'origine de l'espèce humaine. L'encyclique *Humani generis* trace ici au savant les limites qu'il ne faut point dépasser et apporte les certitudes que la science ne peut donner.

Un certain nombre de documents : décret sur le péché originel (concile de Trente) ; encyclique *Summi Pontificatus* (oubli de certaines vérités) ; lettre du P. Vosté au cardinal Suhard ; encyclique *Humani generis* (rapports de la science et de la foi au sujet des origines) terminent ce précieux volume richement illustré et dont on ne saurait trop recommander la lecture et l'étude ; la mise au point des données de la science contemporaine et la sûreté de doctrine montrent ici que science et foi non seulement ne s'excluent pas, mais s'éclairent l'une l'autre.

* *

3. — Voici que nous parvient la thèse du R. P. VAN ROO, **Grace and original Justice, according to St. Thomas** (*Grâce et Justice originelle selon S. Thomas*) [3]. On sait que, sur l'interprétation de la pensée du Docteur angélique, les commentateurs ses disciples ne sont pas d'accord. Si tous excluent l'idée d'une justice originelle identifiée avec la grâce sanctifiante, deux tendances se sont affirmées au sujet des rapports de la grâce sanctifiante et de la justice originelle.

Les uns, Cajétan, Silvestre de Ferrare et, dans une certaine mesure, Durand de St-Pourçain enseignent que grâce sanctifiante et justice originelle, quoique concédées par Dieu simultanément à Adam et en fait inséparables, sont néanmoins formellement et adéquatement distinctes entre elles. La grâce place l'homme dans l'ordre surnaturel ; la justice originelle ne fait que rectifier la nature dans son ordre propre sans l'élever à un ordre supérieur. La grâce sanctifiante est une grâce *gratum faciens* ; la justice originelle est une grâce *gratis data*. Ce sont donc deux réalités « physiques » différentes : la première est la racine et la cause de la seconde ; la seconde dispose l'homme à recevoir la première. Cette interprétation de la doctrine de S. Thomas a été reprise il y a une trentaine d'années par trois théologiens, le P. Martin, M. Bittremieux et surtout le P. Kors [4].

Une seconde interprétation n'admet entre justice originelle et grâce sanctifiante qu'une distinction inadéquate. Adéquatement considérée, la justice ori-

[3] « Analecta Gregoriana ». William A. VAN ROO, S. J., *Grace and Original Justice according to St. Thomas*. — In-8, 212 p., Rome, Université grégorienne, 1955.

[4] R. MARTIN, O.P., *La doctrina sobre el Pecado Original en la Summa contra Gentiles*, dans *Ciencia tomista*, x (1914-1915), p. 389-400. — J. BITTREMIEUX, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, XXVI (1921), p. 121-150. — J.-B. KORS, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Le Saulchoir, Kain, 1922.

ginelle ne serait pas une simple disposition de l'âme, mais tout un ensemble de qualités et de dispositions ; outre la grâce sanctifiante, elle impliquait les dons préternaturels rectifiant les diverses puissances de l'homme. Inadéquatement considérée, c'est-à-dire considérée dans l'élément primordial qu'elle communique à l'âme et qui est la source, la racine, l'origine de tous les autres, la justice originelle est proprement la grâce sanctifiante, de même nature sans doute que la nôtre, mais avec des effets plus étendus et des propriétés que l'état de nature réparée ne connaît pas.

C'est cette dernière thèse que Van Roo propose comme étant celle de S. Thomas. Son point de vue est purement historique et critique ; il laisse aux théologiens leurs préférences, mais les textes de S. Thomas étudiés objectivement et chronologiquement ne lui semblent pas appuyer l'interprétation Martin-Bittremieux-Kors.

La thèse comporte trois parties. La première veut être une étude de la pensée de S. Thomas sur la perfection de l'homme dans l'état d'innocence, laissant de côté, pour l'instant du moins, le problème spécial de la liaison à établir entre grâce, vertus et justice originelle. La seconde partie envisage cette liaison, sans cependant encore en étudier la causalité, qui doit être, dans la thèse de V. R., un simple corollaire des précisions apportées antérieurement. Selon notre auteur, cette causalité de la grâce par rapport à la justice originelle est à la fois efficiente et formelle.

Nous regrettons d'être contraint de ne donner qu'une idée générale de cette belle étude, qui, certes, ne s'impose pas comme une indiscutable solution d'un problème complexe et difficile. Dans l'une de nos premières chroniques de théologie dans l'*Ami* (1924, p. 69-73), reprenant l'interprétation soutenue précédemment dans la *Revue thomiste*, nous avions esquissé quelques remarques critiques, auxquelles le P. Van R. donne aujourd'hui un développement inattendu. Faut-il avouer que le livre du P. Kors a bien ébranlé notre première pensée ? On trouve de cette hésitation un écho dans l'article *Justice originelle* du *D.T.C.*

II. — Eglise

4. — Un jeune docteur en théologie, du clergé de Goa, a publié en français **Tradition et Histoire dans la controverse moderniste** [5]. Cette thèse de l'Université grégorienne veut, à l'occasion de la crise moderniste, définir la méthode pour étudier et interpréter les monuments de la tradition.

On se souvient du titre d'un petit livre trop connu, où se trouve condensé tout le poison du modernisme : *l'Evangile et l'Eglise*. D'une part, l'Evangile étudié avec toute l'indépendance d'une libre critique ; d'autre part, l'Eglise, dont la tradition doctrinale ne saurait représenter la forme réelle du passé, attendu que cette tradition n'est qu'une interprétation religieuse par la foi vivante des croyants, de l'histoire chrétienne. Cette tradition a son origine dans la révélation divine ; mais cette révélation n'est pas un dépôt immuable de vérités à croire ; elle n'est qu'une perception intuitive et expérimentale, toujours en devenir, par chaque individu, de ses relations avec Dieu. A cette révélation se superposent les dogmes, sans aucune valeur objective, simples idées humaines toujours perfectibles selon le progrès des temps, moyens indispensables de transmission de l'expérience primordiale.

Cette position d'un des coryphées du modernisme, Loisy, se retrouve équivalemment dans les œuvres de Tyrell, pour qui, d'une part, la révélation n'est aussi que l'expérience (donnée d'en haut) des réalités surnaturelles ; expérience qui s'exprime sous forme populaire en images et non en formules scientifiques ; et, d'autre part, la théologie n'est que l'analyse naturelle, tâtonnante et faillible, de cette expérience.

De là, une double conclusion dans la doctrine moderniste : 1° il peut y avoir et il y a, en fait, des *conflits réels* entre les données certaines de la *tradition* divino-apostolique et le résultat des *méthodes historiques ;* 2° dans ces cas, c'est la *tradition* qui *est en défaut* et doit céder le pas au progrès de la critique, moyennant une refonte totale de sa notion. Pour rétablir l'accord, momentanément ébranlé, entre la tradition et l'histoire, les modernistes ne proposent rien moins que de dépouiller la tradition de toute valeur doctrinale et historique en la reléguant dans un domaine purement mystique...

Comment résoudre cette antinomie apparente qui risque de ruiner la foi ?

Dans la seconde partie de sa thèse, l'A. expose, à ce sujet, la doctrine des théologiens avant la crise (de Grandmaison, Gardeil, Le Bachelet, Saltet, Harent, Batiffol). De leurs premières mises au point il ressort, d'une part, qu'il est inadmissible de vouloir affranchir totalement du contrôle de la foi les recherches historiques ; d'autre part, que l'histoire a ses méthodes propres et ses lois spéciales, et qu'il faut en conséquence lui laisser une certaine liberté de mouvement.

Mais il était nécessaire de fixer les règles de la méthode théologique. Le discours sur « la méthode de la théologie » prononcé à Toulouse par Mgr Mignot orienta en ce sens les théologiens, dont deux dominicains, les PP. Lemonnyer et A. Gardeil apportèrent une contribution remarquable en vue de préciser « la vraie nature de la théologie dite positive, ses rapports avec la théologie spéculative et la liberté de la recherche historique ». Les principes alors exposés furent invoqués et appliqués dans les réfutations d'Alfred Loisy, après la parution de *l'Evangile et l'Eglise*. On trouvera dans la thèse de notre docteur portugais d'intéressants détails relatifs à certaines controverses oubliées aujourd'hui, mais dont l'évocation éclaire plus d'un aspect de la doctrine elle-même. Telles, les interventions de Blondel (p. 131-152) [6] et de Laberthonnière (p. 165-179). Après Lemonnyer, le P. Jacquin, apporte la distinction libératrice :

L'histoire des dogmes (plutôt : l'histoire des doctrines chrétiennes) n'est pas formellement théologie,

[5] Lucio da Veiga Coutinho. — *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910). — In-8, xxii-275 p. — Rome, Université grégorienne, 1954.

[6] Nous regrettons de ne pouvoir que signaler en quelques mots un article extrêmement intéressant de Pierre De Locht, *Blondel et le miracle*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, août-septembre 1954, p. 344-390.

mais simplement histoire. Elle suit, certes, ses méthodes propres, mais elle n'épuise pas ainsi son objet et doit admettre comme *norme extrinsèque* de ses affirmations les enseignements de la foi. Au contraire, il existe, à côté d'elle, même dans l'ordre des faits, une vraie théologie, laquelle est essentiellement une méthode supérieure à la méthode historique et commandée par des principes de foi ; elle emprunte à l'histoire bien des services, mais elle ne s'y assujettit pas.

Reprenant ces idées de son confrère, Jacquin est encore plus explicite, au moins à en juger d'après notre perspective. Il nous dit expressément que pour étudier *la tradition catholique* — qui ne s'identifie nullement avec *la tradition scientifique*, c'est-à-dire l'aspect qu'en atteignent les sciences historiques — il faut... une méthode autre que la méthode historique. « Car il s'agit d'uu fait divin, comme tel, de la transmission vivante et infaillible d'une docrine révélée, sous l'action d'une cause supérieure. » En outre, il nous donne cette précision qui n'est pas sans intérêt : les « enseignements de la foi », dont l'historien doit tenir compte comme d'une norme « extrinsèque », concernant « la naissance et le développement » de la doctrine chrétienne.

Jacquin s'écarte seulement de son confrère lorsqu'il ne voit d'autre différence entre *théologie positive* et *théologie historique*, que celle qui existe entre une œuvre d'analyse et une œuvre de synthèse. Tandis que pour Lemonnyer, la *théologie positive* visait à déterminer, de façon critique, sans aucun but apologétique, le donné révélé ou théologique, et la *théologie historique* à justifier par l'histoire les dogmes actuels.

La troisième partie met en relief « la doctrine du magistère ecclésiastique ». Cette doctrine apparaît d'abord dans le décret *Lamentabili* et dans l'encyclique *Pascendi*. L'Eglise maintient ses positions traditionnelles en insistant surtout sur l'immutabilité de sa Tradition ; mais si *Lamentabili* laisse entrevoir la possibilité d'un certain développement, le mode n'en est pas fixé et aucune méthode n'est proposée aux savants. *Pascendi* présente d'abord une critique de la méthodologie historique moderniste ; on peut néanmoins y recueillir *quelques normes positives :*

> Prescrivant les mesures antimodernistes, le Pape, tout en ordonnant que la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées, ajoute aussitôt : « Ceux-là, entre autres, Nous paraissent dignes de louanges qui, pleinement respectueux de la Tradition, des Saints Pères, du Magistère ecclésiastique, conforment leurs jugements et leurs recherches aux normes catholiques, ...ont pris à tâche de faire plus de lumière *dans la théologie positive*, en y projetant celle de l'histoire, de la vraie. Evidemment, il faut *donner plus d'importance que dans le passé à la théologie positive*, mais sans le moindre détriment pour la théologie scolastique ; et ceux-là sont à réprimander, comme faisant les affaires des modernistes, qui exaltent de telle façon la théologie positive qu'ils ont l'air de dénigrer en même temps la scolastique.

C'est la première fois, dit notre auteur, qu'un document pontifical encourage aussi solennellement les études positives. Trois règles sont imposées : respect de la tradition catholique, sage prudence, sens catholique. « Autour des documents du magistère » les théologiens, à la lumière des enseignements de Rome, reprennent le thème sous des angles différents : relations entre la science et la foi critique séparée et critique catholique ; étude des sources du dogme ; division de la théologie en spéculative et positive et question méthodologique. Mais un dernier document officiel, le serment antimoderniste, apporte de précieuses directives. L'A. en retient deux principales, celles qui, dans Denz.-Bann., portent les n[os] 2146 et 2147 :

> Quiconque s'adonne aux sciences historico-théologiques doit se garder de mettre en quarantaine sa conviction préalable concernant aussi bien l'origine surnaturelle de la tradition catholique que l'assistance divine promise en vue de la perpétuelle conservation de chaque vérité révélée. Spécialement les écrits des Pères ne doivent pas être interprétés avec les *seuls* critères scientifiques à l'exclusion de toute autorité sacrée, ni avec cette liberté de jugement qui convient à l'étude des documents profanes.

Il semble ici qu'on n'épuise pas le contenu de la formule si on limite le contrôle de la foi aux résultats *finaux* des enquêtes historiques. N'est-il pas dit qu'on ne peut traiter les écrits des Pères avec les seuls principes de la science ? Au cours de la recherche elle-même, il ne suffit donc pas de veiller à la rectitude de la méthode scientifique, mais il y a aussi d'autres normes à respecter.

L'autre directive, sous forme négative, puis positive

> affirme *l'aspect divin* de la tradition catholique, c'est-à-dire le *charisme d'infaillibilité* dont jouit la hiérarchie de l'Eglise et qui garantit l'immutabilité substantielle de la tradition divino-apostolique, malgré toutes les variations que subit la culture à travers la diversité des âges. C'est cet aspect divin qui interdit de mettre la tradition en parallèle avec les faits historiques ordinaires et de la considérer simplement comme l'affaire d'hommes continuant, à travers les âges, avec leurs seuls secours naturels, une école fondée par le Christ et ses Apôtres.

Dans cette partie du Serment, on enseigne donc officiellement et pour la première fois, qu'on ne peut pas étudier les monuments de la tradition en faisant abstraction du caractère divin de celle-ci ni avec les mêmes libertés que permettent les documents purement humains. Nous en arrivons ainsi à une approximation Tradition-Magistère, telle que la concevait Billot avec sa notion de tradition formelle.

La thèse de Lucio da Veiga Coutinho vient à point pour justifier la proclamation du dogme de l'Assomption en fournissant aux théologiens une meilleure conception de la tradition et de ses propriétés.

* *

5. — De l'excellente publication « Lumière et Vie », deux fascicules se rapportent à la théologie de l'Eglise. L'un (n° 18) pose *le problème du salut* des innombrables humains qui n'ont pu connaître l'Eglise du Christ [7].

Dans une première étude, le P. Liégé rappelle les principes théologiques fondant l'existence d'un salut, de l'unique salut en Jésus et en l'Eglise constituant le Royaume, hors les frontières visibles de l'Eglise catholique. Il ne suffit pas de distinguer le Corps mystique du Christ en lui accordant des dimensions plus vastes que ce qu'en exprime l'institution ecclésiale :

> Pour exprimer correctement le statut d'appartenance à l'Eglise des non chrétiens et des non catholiques, ce ne sera jamais dans la réalité ecclésiale qu'il faudra introduire des oppositions : tous les éléments n'y ont

[7] « Lumière et Vie », n° 18 ; novembre 1954. *Le Salut hors de l'Eglise ?*

point la même importance, mais ils forment une seule réalité divine et historique issue du dessein de Dieu en Jésus-Christ. C'est dans la façon de s'insérer dans cette réalité totale qu'il faudra marquer des modalités. C'est pourquoi nous proposons de parler d'appartenance totale et visible à l'Eglise une, et d'*appartenance invisible et dynamique à l'unique Eglise spirituelle et visible*. La formule est compliquée, mais il n'en peut être autrement en une réalité aussi complexe. Nous n'hésiterons pas à parler d'*appartenance* (dans la ligne de la définition théologique), mais d'une appartenance anormale en ce qu'elle demeure *invisible*, car la façon de se lier à une réalité visible ne peut qu'être, elle aussi, visible ; appartenance dynamique, en ceci qu'elle ne saurait jamais prendre parti de son imperfection et jamais refuser d'adhérer à l'Institution en la déclarant inutile (p. 36-37).

L'A. fait ensuite l'application du principe aux athées de bonne foi, aux adeptes des religions non-chrétiennes, aux chrétiens dissidents : avant même d'être regroupée par la Parole en une communauté évangélique, l'Eglise est constituée par l'assemblée secrète de tous les hommes de bonne volonté, communauté pré-évangélique. De cette communauté pré-évangélique à la communauté éternelle de la gloire, c'est le même dessein de Dieu qui se réalise dans l'histoire. Dans le Royaume de gloire se trouveront réunis ceux qui, sur terre, en étaient demeurés, sans faute de leur part, à l'état embryonnaire de membres de l'Eglise pré-évangélique, et ceux qui auront appartenu dès leur vie terrestre à l'Eglise eucharistique, membres adultes du Royaume de la grâce.

Deux appendices : I. *L'appartenance à l'Eglise dans l'encyclique* « Mystici Corporis Christi ». — II. « *L'affaire Feeney* ». Cf. *Ami*, 1952, p. 741 ; 1953, p. 261-264.

Une deuxième étude, due au P. Soullard, retrace les étapes historiques des controverses relatives au salut des infidèles. L'A. s'inspire visiblement du livre de Capéran et conclut : « Adhérer à une Providence capable de secourir l'homme, c'est croire implicitement au Christ ; sous l'action de la grâce, ce minimum est un acte de foi véritable. Reste à analyser les éléments qui pourront concourir avec la grâce à l'éclosion de cet acte de foi ». Mgr d'Hulst énumérait quatre moyens d'y parvenir : tradition primitive, évangélisation authentiquement constatée, évangélisation oubliée qui aurait laissé des traces, enfin action surnaturelle d'une grâce intérieure.

Dans un troisième article, le P. de Vaux Saint-Cyr fournit un aperçu des récentes études sur le sort des « enfants morts sans baptême ». Notre livre y tient une place importante à côté d'autres travaux parus sur la question. Nous ne faisons que signaler l'étude de *Lumière et Vie*, devant reprendre prochainement le sujet pour répondre à diverses questions posées par les lecteurs [8].

La fascicule 19 traite des *Chrétiens séparés* [9] *devant l'Œcuménisme*. La désunion des chrétiens est certainement l'un des problèmes les plus douloureux de notre monde contemporain. Une première étude (dom Grégoire Brainbridge, O.S.B.) rappelle aux catholiques les richesses chrétiennes que recèlent les Eglises orthodoxes. Une présentation théologique n'est pas ici envisagée ; on a voulu simplement faire connaître l'Orthodoxie dans sa manifestation extérieure qui est principalement liturgique. — Le P. François Biot, O.P., montre ensuite la tragique position du protestantisme en quête d'unité, mais toujours attaché à ce qui fait en lui-même la multiplicité des confessions. Toutefois l'A. souligne « la grandeur chrétienne de cette volonté de soumission totale à la Parole de Dieu » (p. 44). Aussi l'on ne peut que se réjouir de cette volonté de confrontation entre leurs propres confessions de foi et l'Ecriture sainte. — L'Anglicanisme, qui fut un schisme avant de comporter l'hérésie, méritait une étude à part (R. Beaupère, O.P.). On connaît la position de l'ecclésiologie anglicane qui accepte avec réalisme le fait des divisions et part de lui pour construire une théologie de l'unité : admettre trois branches qui sont chacune l'Eglise catholique en sa plénitude et admettre cependant qu'elles sont séparées c'est confesser que l'Eglise une n'existe pas actuellement, puisque l'unité ne lui est pas donnée. — Quel sera donc, en face de ces divisions, la mission de l'œcuménisme catholique ? Le P. Hamer, O.P., la résume en deux propositions :

1. Respectueux de toutes les données, soucieux d'apprécier toutes les valeurs religieuses d'où qu'elles viennent, avec équité et sympathie, le théologien aura pour rôle de relever tous les biens de l'Eglise conservés en dehors de sa communion visible et de fonder sur leur dynamisme intérieur son travail pour l'unité.
2. Il montrera que ces biens ne peuvent être complétés et amenés à leur perfection que dans l'Eglise, laquelle est, par ailleurs, leur seule sauvegarde véritable (p. 79).

Le « Conseil œcuménique des Eglises » est né à Amsterdam, en 1948, au terme d'une longue évolution. Il est appelé à jouer un rôle de premier plan dans la recherche de l'unité par la chrétienté non romaine. Entendons sur ce point le Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil :

> Le véritable mobile du mouvement œcuménique résidait dans la repentance à l'égard du fait que, dans la vie des Eglises, la sainteté, l'apostolicité et l'unité de l'Eglise avaient été voilées. Ce mobile procédait aussi de la détermination de démontrer plus clairement la véritable nature de l'Eglise du Christ... Les Eglises avaient besoin de parler et d'agir *ensemble* afin de montrer que l'Eglise ne dépend que de Dieu seul et qu'elle est indépendante des hommes...
>
> Le Conseil n'est pas l'Eglise ; il apparaît comme le lieu d'une confrontation loyale des problèmes qui touchent la nature de l'Eglise... En tant que Conseil, nous acceptons Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, nous savons qu'il est aussi Seigneur et Chef de l'Eglise. Nous avons été jusqu'à reconnaître que nous avons une « unité dans le Christ », et qu'il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule Eglise, tandis qu'il est patent que nous sommes divisés...

Cet aveu est à retenir, plein de promesses... Quant à l'attitude présente des chrétiens séparés à l'égard de Rome, le Rév. Tomkins le dit en toute loyauté et, dans son appréciation, on peut entrevoir la signification providentielle de la position de Rome :

> Rome est là, comme un commentaire perpétuel de notre travail, nous ne pouvons l'ignorer. Pour certains,

[8] Le R. P. Labourdette a, lui aussi, consacré, dans la *Revue thomiste*, 1954, p. 658-675, sous le titre *Problèmes d'Eschatologie*, un examen théologique aux études publiées sur les enfants morts sans baptême.

[9] « Lumière et Vie », n° 19, janvier 1955 : *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*.

elle les met en garde contre ce qu'ils ne doivent pas devenir ; pour d'autres, elle est une perpétuelle tentation qui offre le moyen d'échapper à nos tensions intolérables et de parvenir au moins à une certaine forme d'unité... Mais pour tous... elle rappelle perpétuellement au Conseil que parler de l'unité dans le Christ, ce n'est pas parler d'un idéal abstrait, *mais de quelque chose qui doit s'exprimer dans l'histoire*, dans la chair et dans le sang. Que ce soit comme un avertissement ou un encouragement, que ce soit comme un scandale ou un modèle (et pour beaucoup d'entre nous, elle est toujours un peu tout cela) Rome est campée face à tous nos efforts comme une incarnation de l'unité : nous ne pouvons l'ignorer...

Cette unité romaine, les non catholiques ne peuvent encore l'accepter. Et cependant le mouvement œcuménique n'aura son aboutissement que si les chrétiens ensemble supplient le Seigneur : « Père, qu'ils soient un » !

* *

6. — De ces regards sur l'œcuménisme, il faut rapprocher **Catholiques, Protestants, Frères pourtant** [10]. — Ce livre est un dialogue entre un prêtre catholique et un pasteur protestant. M. le chanoine CRISTIANI, le savant auteur d'études sur le protestantisme, et le collaborateur apprécié de l'*Ami du Clergé*, parle au nom des catholiques. L'autre interlocuteur est M. le pasteur RILLIET, homme de charité et d'apostolat, chargé actuellement de la paroisse française de Zurich, dont les articles dans la *Tribune de Genève* ont depuis longtemps retenu l'attention par l'impartialité de sa critique.

Tous les grands problèmes qui se posent aux catholiques et aux protestants sont abordés en se référant au symbole des apôtres. Tour à tour les deux auteurs rappellent ce que fut « la rupture », ce que sont les « principes du protestantisme ». Le commentaire du *Credo* vient ensuite : « Je crois en Dieu » ; — « Créateur du ciel et de la terre »; — « Je crois en Jésus-Christ » ; — « L'au-delà » ; — « Je crois au Saint-Esprit » ; — « L'Eglise » , — « Eglise, Ecriture, Tradition » ; — « La rémission des péchés » ; — « L'œcuménisme ». — Conclusion ; « Frères pourtant ».

Ce qui frappe surtout en ce livre, c'est l'accent d'honnêteté profonde, de sincérité absolue qu'on y entend. Chacun de deux interlocuteurs dit avec netteté ce qu'il croit avoir à dire, et la vérité garde ses exigences. Nous sommes loin, dans ce dialogue, d'un climat de vague tolérance qui prêterait aux confusions. Par delà les différences, le dialogue s'oriente surtout vers les moyens de réaliser l'union dans une commune charité.

Un tel livre est un témoignage d'une importance considérable. Voici désormais mieux repérés, mieux précisés les points sur lesquels catholiques et protestants divergent, mieux affirmés ceux qui les rapprochent. L'ouvrage, avec sa garantie de haute impartialité et d'objectivité parfaite que lui confère la qualité des auteurs, répond à un besoin réel. Que de fois, certains de nos abonnés nous ont exprimé le regret qu'une telle confrontation n'existât pas !

[10] Chanoine CRISTIANI et Pasteur RILLIET. *Catholiques. Protestants. Frères pourtant.* — In-8 de 170 p., 350 fr. Paris, Arthème Fayard, 1955.

D'un mot signalons l'article du P. C. BOYER, « *Sur la théologie du Conseil œcuménique* » (*Gregorianum*, 1954, fasc. 4) ; — les « *Réflexions sur la conversion de l'Angleterre* » de G. GILL, S. J., et encore du P. BOYER, « *les moines de Caldey* » (*Unitas*, mars-avril 1955) ; — *Le « revival » de l'Eglise orthodoxe de Grèce*, du P. DEJAIFVE, dans la *Nouvelle Revue théologique* (avril, 1955).

III. — « Mystère » et « Signe »

Sacrements. Mystères. — Deux termes qui ont été fréquemment employés l'un pour l'autre. C'est vers ce sens que nous ramène la « théologie des mystères », de dom Casel.

7. — Déjà, en 1948, nous avions donné un aperçu de cette théologie, en nous inspirant des remarquables articles publiés dans *La Maison-Dieu* par dom Dekkers et le R. P. Héris. Ces études sont aujourd'hui dépassées et complétées par la thèse de Théodore FILTHAUT, traduite en français par J.-C. Didier et A. Liefooghe, de l'Université catholique de Lille [1]. Mais le théologien allemand ne s'est pas placé au même point de vue : son intention est principalement de faire le point des discussions qui se sont élevées durant les vingt dernières années autour de la « doctrine des mystères ». Il ne prend pas position ; il n'indique même pas ses préférences et ne formule d'autres critiques que celles qu'il insère dans sa thèse, comme rapporteur des éléments de la controverse. Son ouvrage est donc un exposé pur et simple, aussi objectif que possible, cherchant à ne négliger aucun aspect de la question. Les interlocuteurs sont ici M. Sœhngen, dont nous avions relaté la position théologique, mais aussi dom Warnach, dom Stricker, dom Keller, et les PP. jésuites Hanssens, Umberg, Prümm. L'inventaire très complet dressé par Th. Filthaut peut donc fournir au lecteur la possibilité d'un jugement sûr permettant une option pertinente.

C'est autour de la notion de « mystère » que roule toute la controverse. Par mystère, les théologiens classiques entendent une doctrine cachée qui, par elle-même, échappe à l'intelligence humaine, mais qu'une fois révélée, la raison peut atteindre quoique d'une manière fort imparfaite. A cette notion de mystère-doctrine dom Casel oppose celle de « mystère-cultuel », en se plaçant au point de vue du sujet qui accueille le mystère :

> Comme le mystère est un acte sauveur qui parvient à l'homme sous des symboles cultuels, il ne s'adresse pas seulement à l'intelligence de l'homme, mais il saisit la totalité de son être : « *Mysterion* ne signifie nullement à l'origine un « enseignement », mais bien une expérience cultuelle et mystique du divin, qui ne peut s'exprimer sous une forme rationnelle. » Il y a là un processus, non de pensée, mais de vie. On ne peut pas apprendre le mystère, on ne peut que l'éprouver... La saisie totale se fait par la foi, qui dépasse une simple activité rationnelle. Ce sont les actes représentés de l'Homme-Dieu qui parviennent eux-mêmes au fidèle et qui le transforment en un être nouveau. Ce processus de transformation met le mystère dans l'hom-

[1] Théodore FILTHAUT. *La Théologie des Mystères.* Exposé de la controverse. Traduction française par J.-C. Didier et A. Liefooghe, professeurs à l'Université catholique de Lille. — In-8 de xx-106 p., 480 fr. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1955.

ne. Sa vie devient dorénavant une vie dans et par le ystère, un développement progressif vers une *Gnosis* t une *Agapê* plus élevées (p. 11).

Les éditeurs français de la thèse font ici observer ue *Gnosis* est devenu, dans le vocabulaire casé-ien, un maître-mot. Il lui fait signifier une sorte e connaissance qui n'est pas purement rationnelle, ais synthétique et pneumatique. Et c'est sans oute, là, ajouterons-nous, le point faible d'une onception qui a soulevé tant de critiques dans le onde théologique, ...mais aussi tant d'enthousias-ne. Le principal contradicteur de dom Casel a été e jésuite Prümm. Pour ce dernier,

e mystère concerne l'enseignement. Le mystère est une érité cachée en Dieu et publiée au moment fixé par Dieu. Il n'est donc pas un acte, ni une œuvre de Dieu, ais une vérité. Par là il faut entendre, non pas à roprement parler une réalité, mais la connaissance 'une réalité, le rapport de l'intelligence humaine avec ette réalité. Le mot « mystère » nous situe donc « sur e plan intellectuel ». Il ne désigne d'ailleurs pas une otion abstraite ; il se rapporte à une action concrète e Dieu. Les événements du salut auxquels se rappor-ent les mystères — Incarnation, Crucifixion, Résur-ection, pour ne rappeler que les plus importants — ont des actes de Dieu. Le mystère n'est pas davantage n simple enseignement théorique ; il concerne tou-ours des vérités auxquelles correspondent des réalités, oujours situées à l'intérieur de l'économie du salut (p. 9)

Entre ces deux thèses opposées, d'autres auteurs résentent des conceptions divergentes de la théo-ogie du mystère. Nous avons, dans notre article e 1948, indiqué la position de M. Sœhngen. Avec om Casel, S. admet, contrairement au P. Prümm, u'en tout premier lieu le mystère est non un nseignement mystérieux, mais un acte du Sau-eur, « acte divin dans lequel le secret caché en Dieu de notre salut est réalisé et publié par Dieu ». Mais le professeur munichois emploie le mot mys-ère en deux sens différents :

Dans un premier sens, il appelle mystère un acte auveur pris en particulier ou l'œuvre du salut dans on ensemble ; mais, dans d'autres cas, le mot mys-ère ne désigne chez lui que l'un des éléments, le plus ntime d'ailleurs, de ceux qui constituent l'œuvre du alut. En ce dernier sens, le mystère n'est donc qu'un aspect de l'œuvre du salut, tandis que dans le premier as il est tout à la fois mystère (au sens restreint), ait historique et exemple moral (exemple laissé à notre ffort). Dans la pensée de M. Söhngen, c'est le sens estreint qui prédomine. Un acte sauveur ne doit donc tre appelé mystère que parce que le mystère s'y trouve ontenu et agissant. De cette vue du mystère découle une interprétation correspondante de la « présence mys-érique ». Elle est « la présence des mystères ou, d'une açon plus précise, la présence d'un acte sauveur de Dieu, dans son mystère, c'est-à-dire dans son mysté-ieux contenu de salut (p. 13).

D'autres divergences secondaires séparent les an-agonistes ; et ces divergences s'affirment avec des nuances différentes selon qu'on applique la théorie « mystérique » à l'eucharistie ou aux autres sacre-ments ou même aux sacramentaux. Nous nous en sommes expliqué en 1948 et la lecture de la thèse de M. Filthaut confirme cette impression. Nous ferions volontiers nôtre l'appréciation du R. P. Roguet :

Dom Casel a tenté de remettre en circulation la notion du sacrement comme *mystère*, en donnant à ce mot, d'ailleurs, une plénitude nouvelle : les sacrements sont des *mystères* en ce qu'ils rendent réellement pré-sents les *mystères* historiques de la vie et de la mort du Christ, non plus réllement, historiquement, mais sacramentellement. Le *mystère* liturgique ou sacramen-tel et le *mystère* du Christ se rejoignent dans l'unité transcendante d'un unique *mystère* du salut (précision apportée par G. Söhngen)...

Cette théorie nouvelle des sacrements-mystères... met surtout l'accent, dans le mystère, sur la plénitude et l'actualité de la présence réalisée par les sacrements. Mais sa faiblesse consiste peut-être précisément dans son oubli du signe. On voit mal, dans cette théorie, pourquoi le baptême ne rendrait pas présente l'immo-lation sacrificielle du Christ aussi bien que l'Eucha-ristie. Or c'est celle-ci seule qui contient le sacrifice du Christ, parce que seule elle en est le signe (*Les Sacrements dans la Somme de S. Thomas*, p. 259).

***

8. — On a fait allusion au rôle sacramentel et sacrificiel du « signe ». La valeur et la portée du signe sont considérables en apologétique et en théo-logie. M. le chanoine E. Masure s'est depuis long-temps spécialisé en cette matière importante, en publiant, dès 1934, dans la *Revue apologétique*, d'intéressants articles sur *L'apologétique du signe*, reproduits depuis dans *La grand'route apologétique*, paru en 1939, à la veille de la guerre. Il publie aujourd'hui un volume imposant, **Le Signe** ou **« Le passage du visible à l'invisible »** [2].

Le titre seul indique déjà que la matière de l'ou-vrage déborde singulièrement l'objet des travaux antérieurs : il s'agit ici de la psychologie, de l'his-toire du signe et du mystère qu'il peut revêtir, ou, plus précisément, d'un « essai sur les origines de la connaissance et de l'action ». Vaste sujet dont l'auteur lui-même, dans un avant-propos suggestif, nous donne un intéressant aperçu :

L'idée principale de cet essai, sous-jacente à toutes celles qui seront développées au cours du volume, c'est que le signe est un acte ou un geste du composé hu-main, de l'animal raisonnable, formé comme celui-ci de deux valeurs, charnelle et spirituelle, indissolublement unies entre elles, bien que de qualités différentes, l'une étant supérieure à l'autre en perfection, mais les deux si étroitement conjointes qu'elles ne font, qu'elles ne sont, qu'un seul et même être. Tel est l'homme, tel est son geste, tel sera le signe...

Les bêtes n'ont que des réflexes. Les anges ont leurs mystères, invisibles comme eux. Seul l'homme met l'in-visible dans le visible, le spirituel dans le charnel, sans que l'un soit la cause de l'autre, pas plus que le corps n'est la cause de l'âme, ni réciproquement. Les causes d'ailleurs sont normalement extérieures à leurs effets , mais ici nous avons mieux, si l'on ose dire, qu'un rap-port de dépendance, les deux éléments n'en font qu'un, et pourtant ils sont deux : qui possède l'un, attire ou exige l'autre, et c'est le principe d'une activité unique à deux faces qui recouvre toute l'existence de l'homme.

. . . .

Le présent ouvrage a conservé pour titre le mot et l'idée autour desquels s'étaient d'abord groupées les préoccupations et les recherches de l'auteur. Celui-ci avait souvent rencontré sur son chemin *le signe :* en apologétique, où ce mot sert à définir le miracle et peut s'appliquer à tous les déploiements de la richesse du christianisme ; en dogmatique, où le même terme domine toute la doctrine des sacrements et du sacrifice

[2] E. Masure. — *Le passage du visible à l'invisible. Le Signe. Psychologie (Histoire. Mystère. Le geste, L'outil, Le langage, Le rite, Le miracle)*. — In-8 de 336 p., 1140 fr. — Paris, Bloud et Gay, 1954.

de la messe. Or, le long de cette route, en essayant de retrouver les origines psychologiques de ce concept, l'auteur, après tant d'autres, a constaté que c'est l'action et la connaissance humaines tout entières, à leurs différents niveaux, naturels et surnaturels, qui exploitent la méthode du signe, depuis les formes les plus simples de la sensation jusqu'aux états intuitifs ou mystiques les plus élevés.

Toutes ces considérations ont été abordées dans les cinq parties du livre. Une première partie étudie le signe en général et les grandes espèces de signes. La seconde analyse la psychologie du signe affectif. Le signe « notionnel ou objectif » nous fait pénétrer — troisième partie — dans le domaine de la connaissance : deux chapitres, induction, intuition, sont comme une préface au chapitre suivant, « le signe qui donne la foi », où intervient la question délicate de la crédibilité et des signes de crédibilité. La quatrième partie, « le signe efficace » nous introduit dans le mystère du sacrement et du sacrifice. Les états intuitifs ou mystiques les plus élevés s'affirment au delà du signe : ils sont étudiés, sous cet aspect, dans la cinquième partie. L'ouvrage s'achève sur des visions plus faciles, par l'analyse originelle et psychologique de quelques grands signes humains, élevés depuis longtemps à la dignité d'institutions et qui jalonnent l'histoire de la race : les sacrifices, les spectacles dramatiques, les jeux.

Au point de vue théologique, il convient de s'arrêter quelque peu sur le signe qui donne la foi et le signe efficace des sacrements. Sur le premier point, l'A. délimite les positions respectives du naturel et du surnaturel, comme nous les avons déjà trouvées dans *l'Humanisme chrétien* (voir *Ami*, 1938, p. 359-60). Nous avons dit alors le bien que nous pensions de la position prise par M. M. — Ici toutefois l'A. relate la doctrine de Blondel et de Borne avec une complaisance non déguisée :

> Le surnaturel (au sens le plus large du mot) se présente dans l'histoire et dans l'expérience, non plus comme un possible souhaité, mais directement comme un donné psychologique qui fait partie de l'homme et de l'humanité, tels que la réalité objective nous les propose. Le fait religieux existe sous nos yeux et parmi nous de mille manières. Or il a pour condition, pour résultat, pour exigence, une ascension de la création dans la direction de la liberté, de la moralité, de la spiritualité enfin. Le monde entier et, en tous cas, les êtres qui l'habitent et qui sont en pointe sur l'échelle des valeurs, sont en mouvement vers un état supérieur à celui de la vie animale, et même de la vie humaine telle que la matière et l'animalité la bloqueraient si elle ne les dépassait pas. Cette évolution créatrice, ou plutôt créée, cette création qui monte plus haut qu'elle-même, ce monde en progression, ce sont autant de faits de perfection. C'est du mieux-être, de l'être, de la vérité. Mais, si c'est vrai, nous tenons la lumière que nous cherchons (p. 159-60).

Fort heureusement, il ne s'agit ici que d'une poussée naturelle vers un surnaturel « au sens le plus large du mot ». Grâce à cette restriction, la formule est susceptible d'une interprétation très orthodoxe, celle que l'A. a fournie lui-même dans *l'Humanisme chrétien*. Néanmoins nous ne pouvons que rappeler la remarque faite à plusieurs reprises au sujet de Blondel :

> Malgré les réels progrès de la pensée de Blondel et surtout les heureuses mises au point de ses admirateurs, il reste encore bien des imprécisions sur les rapports du naturel et du surnaturel, imprécisions provenant d'une part de ce qu'il faut entendre, dans l'ordre actuel de la Providence, par nature et exigence de la nature, d'autre part de l'idée d'un surnaturel qui ne trouve la plupart du temps qu'une traduction bien inconsistante dans le langage blondélien (*Ami*, 1953, p. 118 ; 1951, p. 587).

La thèse de M. reste finalement celle qu'il professait dans *La grand'route apologétique*. Le « signe de la foi », d'après les manuels classiques, conduirait à la foi en deux étapes, chronologiquement et logiquement successives, d'abord un acte rationnel de crédibilité, ...puis l'acte surnaturel de foi proprement dit ; mais, nous dit-on,

> la raison et la foi, et leurs activités restent extérieures l'une à l'autre, d'autant plus que les raisons de la première démarche ne sont pas du tout les mêmes que les motifs de la seconde.
>
> N'est-il pas beaucoup plus simple et plus traditionnel de dire qu'il n'y a qu'un acte, qui est à la fois raisonnable, rationnel (naturel, si l'on veut), c'est-à-dire conforme à toutes les exigences de la raison et accompli par elle, mais aussi don gratuit de Dieu parce qu'il est d'une part le résultat de la rencontre dans l'intelligence d'un signe et de sa signification, et donc le fruit d'un raisonnement inductif absolument correct, et d'autre part l'effet de la grâce parce que ce signe et cette signification sont du royaume de Dieu... (p. 163).

Est-il bien nécessaire de réduire à un acte unique cette marche de l'intelligence, sollicitée par le signe, et conduite par lui à la foi ? Ne serait-ce pas méconnaître le caractère rationnel du jugement de crédibilité, si fortement marqué dans les documents du magistère ? La thèse de M. M. nous semble devoir être comprise plutôt comme un heureux complément de celle des manuels classiques. Qu'il soit permis de reprendre la mise au point du *D.T.C.*, précisément à l'article *Signe* (XIV, 2059-60). Comparant la thèse classique et l'affirmation de l'A., nous écrivions que

> celle-ci doit être comprise comme un *complément* de la première ; celle-ci n'envisageant encore que le caractère rationnel du jugement de crédibilité relatif aux signes divins, celle-là s'attachant ua caractère pratique, et donc de tendance surnaturelle, du jugement de crédentité. C'est avec la préoccupation de réserver l'influence de la grâce principalement et nécessairement sur la formation du jugement *pratique* de crédibilité (jugement de crédentité) qu'il faut lire et interpréter les textes conciliaires où il est question simultanément du rôle de la raison et de celui de la grâce et peut-être aussi la 4e proposition souscrite par Bautain en 1844, où l'on affirme que la raison (sans ajouter le mot *seule*) peut acquérir une pleine et vraie certitude des motifs de crédibilité. Il faut donc, à notre avis, d'une part, affirmer le caractère purement rationnel du jugement de crédibilité, d'autre part, la nécessité d'une grâce surnaturelle et intérieure pour engager ce jugement dans l'ordre pratique de l'acquiescement de l'intelligence à la vérité révélée.

Ce n'est certes pas là rendre « extérieures l'une à l'autre » l'activité de la raison et celle de la foi, la première étant essentiellement orientée vers la seconde. Mais il faut reconnaître que « les signes divins de crédibilité » ne peuvent faire impression salutaire sur l'intelligence humaine que dans la mesure où cette intelligence est orientée vers la recherche de la vérité, grâce à des dispositions morales favorables qui l'inciteront, pour reprendre

l'heureuse formule de M. M., à voir « l'invisible visible dans le signe qui le contient » (*Id.*, col. 2060). Quant aux dispositions morales, nécessairement soutenues par la grâce divine, les théologiens les plus classiques les ont toujours tenues pour indispensables : nous l'avons rappelé dans l'*Ami* à propos de *L'Acte de foi* de M. Aubert (1947, p. 386, 397) ; et Pie XII venge sur ce point la philosophie des écoles catholiques (*Humani generis*, éd. de la Bonne Presse, p. 15-16) [3].

Il faut s'arrêter, en second lieu, sur le « signe efficace » qu'est le sacrement. L'A. s'inspire, sans s'y inféoder cependant, de la thèse de dom Casel, « le mystère dans le sacrement ». Il élargit la signification du terme *res sacramenti*, que beaucoup d'auteur rapportent simplement à la grâce produite. S'appuyant sur S. Thomas, IIIa, q. 60, a. 3, M. interprète *res* dans le sens de *mysterium*, et il souligne la valeur intrinsèque des trois « réalités » expressément indiquées par S. Thomas : « Un sacrement est un signe qui, tout à la fois, remémore la cause passée, la Passion du Christ ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui annonce la gloire future ». Ainsi,

si le sacrement est efficace, si le signe est efficient, c'est parce qu'ils contiennent une réalité antérieure à eux, qui est le vrai principe de leur fécondité, mais à laquelle ils sont si étroitement unis, au point de faire corps avec elle (l'expression est rigoureusement exacte), qu'ils participent désormais à sa causalité. Il y a un *mysterium* antérieur au *sacramentum*, mais dans le Christ l'un et l'autre ne font qu'un et, à cause de cette union, le *sacramentum* est efficace — *ex opere operato*, dira l'Ecole, rien que par l'accomplissement du rite. C'est exactement ce que, dans son style aristotélicien, S. Thomas appelle la cause instrumentale... Cette doctrine est plus que traditionnelle. C'est elle qui inspira tout le concile d'Ephèse de 431. « La chair de Jésus-Christ est vivifiante par suite de son union avec le Verbe qui vivifie toutes choses », dit l'un des fameux anathématismes de S. Cyrille d'Alexandrie. Et celui-ci commente : « La chair du Sauveur fut la coopératrice des œuvres divines, et son union avec le Verbe la rendait vivifiante. Comme le fer chauffé emprunte au feu sa chaleur et sa lumière, la chair de Jésus reçoit de la divinité une vertu qui guérit. Du moment que le Verbe a habité dans cette chair, il l'associe à son œuvre de vie, et il la rend vivifiante, comme il est lui-même vivifiant par nature. »

S. Thomas conclut : « Même ce qui est corporel dans le Christ a une valeur spirituelle, à cause de la divinité qui y est unie, et à cause de cela opère par un contact spirituel » (IIIa, q. 48, a. 6, ad 2).

De ce rapprochement entre *mysterium* et *sacramentum*, M. tire une conclusion, qui réalise une heureuse concordance des pensées orientale et occidentale et, ajoutons-le, de la thèse scolastique et de la conception « mystérique » de dom Casel. Entre la tradition des Pères grecs et la vision des scolastiques latins, peut-être

faut-il noter simplement, non pas des nuances, encore moins des différences, mais comme souvent deux points de vue distincts, deux projections complémentaires de la pensée : en Orient, on voit plutôt le mystère qui anime un signe, et en Occident, le signe de la présence du mystère, que l'on appelle une *res*, une réalité, parce que, dans l'intervalle, en latin, le mot *mystère* avait changé de reflet, désignant maintenant les dogmes à croire plutôt que les faits objets de la foi...

Par rapport à Dieu, cause principale, les sacrements, avec tout leur organisme, à savoir la sainte humanité du Christ, le ministre, prêtre ou fidèle de l'Eglise, le geste enfin de ce ministre prononçant la formule et employant la matière, — les sacrements ne sont que cause instrumentale de la grâce ; car aucune créature ne peut accomplir une œuvre proprement divine si ce n'est à titre de cause secondaire, au pouvoir de Dieu, qui est cause principale...

Et voici comment il faut entendre le nom de cause appliqué aux sacrements, relativement à la grâce :

Si l'on entend, sous le nom de grâce, la grâce incréée, il est évident que les sacrements n'en sont point le principe ni la cause. Si l'on parle de la grâce accordée aux hommes, il faut encore distinguer : entend-on par là le mystère même de la rédemption, cette réalité à la fois divine et historique qui est invisiblement présente dans le monde depuis la mort et la résurrection du Christ ? Cette réalité du salut, ce mystère, au sens ancien et grec du mot, est antérieur aux sacrements qui peuvent le contenir, mais qui, loin d'en être la cause n'en sont que les effets : *ex latere Christi morientis in cruce fluxerunt sacramenta Ecclesiæ* (S. Thomas, IIIa, q. 62, a. 5). Ce que produisent les sacrements dans l'ordre de la grâce, c'est l'application de cette *res* aux fidèles qui la reçoivent, c'est la modification survenue dans leurs âmes à la suite et par l'effet de cette réception. Et d'où vient cette force et cette causalité aux sacrements ? C'est qu'ils sont d'abord des signes, c'est-à-dire des gestes humains du Christ, accomplis aujourd'hui par son corps mystique qui est l'Eglise et qui, en cette double qualité, portent en eux cette vie divine du salut, cette *res* dont nous parlions plus haut. C'est cette *res* qui est cause, mais comme elle est incarnée dans un signe et que le propre du signe chez l'homme c'est de ne faire qu'un avec l'âme, on peut et on doit dire que le signe est cause, et qu'il est cause parce qu'il est signe et non pas le contraire (p. 219-21).

Signe *efficace*, s'empresse d'ajouter, en note, l'auteur. Addition opportune pour rappeler l'efficience même du sacrement qui opère *ex opere operato*. — On rapprochera facilement ces explications un peu prolixes de l'affirmation concise de Billot (*De sacramentis*, th. VIII) : « *Virtus salutifera in sacramentis derivatur a divinitate per Christi humanitatem, sic tamen ut ex ejus sacratissima pas-*

[3] « Le miracle ne prend jamais d'assaut le consentement de l'homme au surnaturel. Devant le fait, quelque prodigieux qu'il puisse être, l'homme a encore toujours à interpréter sa valeur significative. Celle-ci non seulement fait toujours appel à sa raison, mais elle suppose un certain usage de sa liberté. Lumineuses sont à ce sujet les pages de l'Evangile qui nous montrent le Christ accomplissant ses miracles. Non seulement, devant un Hérode qui espérait assister à quelque bon tour il se refuse à toute manifestation de sa puissance, mais là où les âmes sont trop mal préparées à saisir la portée d'un message divin, il ne peut, au dire de l'Evangéliste, opérer de prodiges (Luc, XXIII, 8-11)... Eclatant comme fait sensible, le miracle doit toujours être interprété et il arrive qu'il le soit de façon contradictoire. C'est dire assez que, loin d'être contraignante, la certitude qu'il engendre au sujet de sa valeur significative est de l'ordre des certitudes libres. Est-ce étonnant ? La crédibilité, dont le miracle constitue un élément de base, doit préparer l'adhésion de foi. Celle-ci est libre. N'est-il pas normal, dès lors, que la crédibilité soit, elle aussi, de l'ordre des certitudes libres ? Une telle certitude, rappelons-le, n'est jamais, dans l'intelligence, l'œuvre de la seule intelligence. Cette faculté du vrai resterait fermée à la perception de certaines réalités qui sont de l'ordre du bien, de l'honnêteté et en général des vertus morales et religieuses, si le vouloir n'était en elle, qui l'élargit, qui la hausse jusqu'à la perception de ces vérités ». F. TAYMANS, S. J., *Le Miracle signe du surnaturel*, dans *Nouvelle Revue théologique*, mars 1955, p. 240.

sione specialiter habeat efficaciam ». Et l'éminent théologien jésuite ajoute : « *Vides quanta sit sacramentorum Novæ Legis sanctitas ac veneranda efficacia ; vides quomodo non sint sterilia quædam signa, sed effectrices causæ, fœtæ sanctitate quam promittunt.* »

IV. — Sacrements

C'est principalement dans les revues que nous glanerons d'intéressants aperçus de théologie sacramentaire. Ce faisant, d'ailleurs, nous sommes certains de répondre au désir de plus d'un lecteur.

9. — BAPTEME. M. l'abbé Jean BOUTTIER présente dans la *Nouvelle Revue théologique* une étude personnelle sur **La typologie du baptême d'après S. Thomas** [4]. Travail solide et très fouillé dont les trois parties font ressortir l'ordonnance logique. La première établit « le sens de l'Ecriture » d'après S. Thomas : à côté du sens littéral, le sens spirituel, sens « allégorique » ou « typique », sens « anagogique » et même sens « moral ou tropologique ». Comment utiliser ces sens spirituels ? Pour S. Thomas,

on ne peut argumenter théologiquement que du sens littéral. Principe valable autant pour la défense d'une thèse (I^a^, q. 1, a. 10, ad 1), que pour la réfutation des erreurs (*Sent.*, Prol., q. 1, a. 5). S. Thomas conclut en effet à la suite de Denys, *quod symbolica theologia non est argumentativa* (Sent., *ibid.*).

Ce même article du Prologue des Sentences nous ouvre, en outre, la voie d'une magnifique utilisation de la pluralité des sens de la Bible, *ad contemplationem veritatis*, dit S. Thomas en une phrase admirablement synthétique. Et chaque « sens » de l'Ecriture reçoit sa place en cette synthèse : quand le sens littéral nous a livré « la vérité de Foi elle-même », base de toute contemplation, les sens spirituels nous aident à pousser plus profondément notre saisie de la vérité. Tandis que le sens moral nous éclaire sur la manière de conduire notre vie, le sens allégorique et le sens anagogique nous élèvent à la contemplation soit des réalités qui sont déjà sur cette terre de passage (*eorum quæ viæ*), soit de celles du Ciel (*eorum quæ sint patriæ*).

Dans le contexte général des sens spirituels, la typologie du baptême (2^e^ partie) permet de saisir sur le vif l'expression pratique des principes exposés dans la première partie. L'A. relève, dans les œuvres de S. Thomas, un certain nombre de types du baptême : le Déluge, le passage de la Mer Rouge, les ablutions juives, le baptême de S. Jean-Baptiste, la circoncision. « Le Déluge fut le signe de notre baptême sous le rapport du salut des fidèles dans l'Eglise. (I Petr., III, 20) ; quelques vies seulement furent sauvées dans l'arche ». — Au symbolisme du passage de la mer Rouge, saint Thomas attribue deux fondements différents : le premier est la libération des Hébreux, qui préfigure celle des baptisés libérés du péché et de l'ignorance par la Foi et le Baptême ; le second part d'un autre principe : Nuée-Mer Rouge évoque naturellement le parallélisme Eau-Esprit, caractéristique du Baptême chrétien. — Les ablutions juives préfigurent le baptême, *quantum ad purgationem peccatorum*. — Le baptême de Jean est non seulement figure, mais préparation de la réalité. Préparation, pour trois raisons :

La première est tout extérieure : par son rite baptismal Jean accoutumait les esprits au rite chrétien, de peur que le Christ ne les scandalisât en introduisant un rite nouveau... il avait en effet même matière, et en quelque sorte même forme puisqu'il était donné « au nom de celui qui devait venir ».

Ensuite, contrairement aux ablutions juives, pures figures, le baptême de Jean était *aliqualiter realis*, en tant qu'il conduisait les hommes à s'abstenir du péché, à faire pénitence. Il était vraiment dès lors « comme un sacramental », disposant au Baptême du Christ.

Enfin, le baptême de Jean est de sa nature orienté vers le Christ et son Baptême comme vers sa propre perfection... En lui-même, le baptême johannique n'est qu'attente et préparation. Mais sa valeur propre lui vient justement de ce qu'il est orienté de façon toute particulière et toute proche vers la réception du Christ, vers la réalité qu'annonçaient toutes les autres figures.

Le baptême johannique comporte de plus, chez S. Thomas, trois thèmes typologiques importants : 1° le *Jourdain*, dont le passage ouvrit à Israël la porte de la Terre promise et près duquel Elie fut enlevé au ciel. C'est le baptême qui nous ouvre le Ciel ; 2° les *Eaux*, qui constituent la matière du baptême ; 3° la *Colombe*, qui fut, après le déluge, signe de la réconciliation de Dieu avec les hommes.

La circoncision est elle aussi « préparatoire au baptême et sa figure ». Sans doute,

il n'y a pas similitude matérielle, le rapport est d'ordre spirituel ; il y a figure par l'identité des effets, même si ces effets... ne sont pas obtenus de la même manière. Elle est même figure éminemment : la Mer Rouge l'était davantage *quantum ad exteriora* ; le baptême de Jésus le fut plus directement *quantum ad exercitium actus*. Mais, dans sa relation au Baptême, et au delà des apparences, la Circoncision les dépasse tous deux, car elle est non seulement figure et préparation, mais déjà, pour S. Thomas, sacrement au sens propre, dans la ligne précisément du Baptême...

Cette considération fondamentale est développée en tenant compte de tous les aspects secondaires qu'on lui peut trouver dans les œuvres de l'Angélique Docteur.

Un essai de critique et de synthèse dégage les données essentielles de la typologie thomiste. Le rôle des figures peut être extrêmement étendu : tout ce qui est vrai, en effet, et ne s'oppose pas de façon absolue au sens littéral, peut être tenu pour inspiré de Dieu et voulu par lui. On risque par là d'aller trop loin. Mais précisément, l'extension trop grande, le fondement trop large des sens spirituels, leur enlève valeur d'argument théologique. Et ceci, conclut notre auteur, « explique qu'à partir d'une idée de la figure comme manifestation de la connaissance — idée tres juste mais superficielle — S. Thomas ait fait de la typologie quelque chose fourmillant de traits intéressants, mais nous laissant sans cesse en suspens, sur sa valeur véritable. »

* *

10. — CONFIRMATION. Comment a-t-on pu dissocier la confirmation du baptême, alors que l'antiquité les unissait dans l'initiation chrétienne ? Quelle peut donc être la signification de la confirmation ? — Avec le P. Bouyer, le R. P. P.-Th. CAMELOT [5] rappelle que

[4] J. BOUTTIER. *La typologie du baptême d'après saint Thomas.* (*N. R. Th.*, nov. 1954, p. 907-916).

[5] P.-Th. CAMELOT, O. P. *Sur la théologie de la Confirmation* (*Revue des Sc. phil. et théol.*, oct.-déc. 1954, p. 637-657).

baptême et confirmation sont deux phases successives, mais inséparables, d'une seule et même initiation, par laquelle le néophyte est introduit dans la vie de l'Eglise, jusqu'à la participation de la liturgie eucharistique. De cette initiation, l'achèvement, le « sceau » est laissé à l'évêque... C'est à lui le chef de l'Eglise, qu'il est réservé d'apposer à l'initiation chrétienne le *sceau* final, communiquant la plénitude de vie dans l'Esprit qu'est la vie chrétienne, avec la plénitude de participation à la vie proprement ecclésiale qui en est inséparable.

On ne peut donc, d'une part, séparer la confirmation du baptême dont elle est l'achèvement normal ; mais d'autre part, il faut marquer avec netteté ce qui constitue la grâce propre et spécifique de la confirmation et fait de celle-ci un véritable sacrement, distinct du sacrement de baptême. Pour expliquer leur rapport, on pourrait invoquer l'analogie qui existe entre le Christ et le chrétien :

Il y a, si l'on peut dire, un double commencement dans l'histoire de la vie de Jésus, tous deux inaugurés par le Saint-Esprit : la conception virginale, au début de l'évangile de l'enfance ; et le baptême dans le Jourdain, point de départ du ministère public. Il y eut donc pour le Christ une double intervention de l'Esprit; il en va de même pour le chrétien. Un premier don de l'Esprit, dans l'eau du baptême, le fait naître à la vie chrétienne et l'incorpore au Corps mystique ; puis une seconde mission de l'Esprit le munit de tous les dons nécessaires pour vivre en plénitude la vie de ce Corps.

Ainsi, continuité dans l'unité d'un même rite d'initiation se développant en deux étapes étroitement liées : naissance à la vie spirituelle et croissance qui fait atteindre à l'homme sa taille et sa force parfaites. Le nouveau don de l'Esprit achève la totale initiation du chrétien, « non seulement pour lui permettre de prendre part dans l'Eglise à la communion eucharistique, mais aussi d'exercer son activité d'adulte dans l'Eglise et pour l'Eglise ». Le caractère conféré par le baptême est un caractère *passif*, permettant de *recevoir* les autres sacrements ; le caractère de la confirmation n'est pas purement passif, il habilite le chrétien à un rôle actif de défense et de propagation de la *foi*, de défense et de propagation du *culte* chrétien. Une théologie plus approfondie du caractère permettrait de mieux comprendre et rassembler les effets spéciaux de la confirmation et de montrer qu'il imprime dans l'âme « une ressemblance nouvelle du Christ, participation plus étroite à son sacerdoce, ressemblance et participation par lesquelles le confirmé est doté de grâces de force qui lui permettent de témoigner publiquement de sa foi ».

* *

11. — EUCHARISTIE. Dès le mois de septembre 1954, Mgr Antonio Piolanti publiait, en se référant fort aimablement à nos articles de l'*Ami*, une étude sur « le symbolisme et l'ubiquisme eucharistique condamnés par le Saint-Père Pie XII » [6]. Nous ne nous arrêterons pas à cet article, puisqu'il est reproduit intégralement dans un ouvrage considérable, *Il Mistero Eucaristico* [7].

Ce « Mystère de l'Eucharistie » fait partie d'un nouveau cours de théologie catholique : la doctrine en est rattachée à trois thèmes fondamentaux : le mystère de la présence réelle ; l'eucharistie comme sacrifice ; l'eucharistie comme sacrement. C'est, on le voit, la division classique déjà utilisée par l'A. dans son traité *De sacramentis*. Mais ici la doctrine est développée avec une ampleur que ne pouvait connaître le manuel. Tout en restant fidèle à la doctrine de S. Thomas, l'A. ne néglige rien des « meilleures intuitions des maîtres contemporains en matière eucharistique » et il y ajoute une contribution personnelle, notamment dans les problèmes de la participation des fidèles au sacrifice eucharistique, de la signification de l'épiclèse, de la nature intime des effets de la sainte communion. On sent que, dans cet ouvrage de première importance, il a tenu à suivre avec un très vif intérêt le mouvement théologique contemporain, soit en ce qui concerne le développement de la doctrine eucharistique des Pères, avec un rapide regard sur le progrès des idées en suite de l'analyse approfondie des textes classiques, soit à propos de la délicate question du symbolisme eucharistique. En regard d'une nouvelle théorie symboliste qu'il réfute à la lumière des documents du Magistère et spécialement de l'encyclique *Humani generis*, P. met en relief la solution catholique, en laquelle « symbole et vérité » s'harmonisent parfaitement. C'était là le sujet de l'article de la *Palestra del Clero*, auquel on faisait allusion tout à l'heure.

La 1re partie du volume, mystère de la présence réelle, épuise son sujet en six chapitres : les origines de l'eucharistie (positions de la critique indépendante et vérité historique) ; vérité de la présence réelle ; transsubstantiation, voie à la présence réelle (dogme et explications théologiques) ; mode (absolu et relatif) de la présence réelle ; permanence des accidents comme condition nécessaire à la présence réelle (le fait de leur permanence, le mode de cette permanence, actions et passions des accidents relativement aux autres corps) ; symbolisme et réalité du mystère eucharistique.

Quatre chapitres constituent la 2e partie. Le premier, purement dogmatique, établit l'existence du sacrifice de la messe. Le second, plus développé, étudie le sacrifice dans sa réalité historique, le concept de sacrifice avec les principales tendances (au nom de l'histoire et de la logique, l'A. marque ses préférences pour le sacrifice-immolation), l'essence de la messe dans les modernes controverses sacrificielles (avec deux notes intéressantes concernant dom Stolz et dom Casel) ; enfin il propose sa propre conception, qui, sans s'opposer au sacrifice-immolation, en analyse les éléments et les rapproche entre eux :

Sur les traces du concile de Trente, nous distinguons dans le sacrifice eucharistique trois moments dans chacun desquels, toujours identique en quelque manière, est présent l'un des trois éléments constitutifs du sacrifice de la croix. En effet, le mystère eucharistique doit être conçu comme la présence de l'humanité du Christ, d'où s'échappe un acte d'amour et de louange au Père, extérieurement manifesté par un rite d'immolation. En conséquence nous avons pour ainsi trois sphères : sphère initiale, qui contient la victime ; sphère intermédiaire, en laquelle circule l'oblation sacerdotale ; sphère extérieure, qui est comme l'enveloppement et le signe des deux autres réalités (p. 371).

[6] A. Piolanti. *Il simbolismo e l'ubiquismo eucaristico, condannati dal S. Padre Pio XII* (*Palestra del Clero*, settembre 1954, p. 801-812).

[7] Antonio Piolanti. *Il Mistero eucaristico*. — In-8 de 534 p., Florence Libreria editrice fiorentina, 1955.

C'est sur ce thème fondamental que l'A. développe sa conception du sacrifice eucharistique : « Les trois éléments du sacrifice, victime, oblation, immolation, qui, dans l'Ancienne Loi étaient distincts et séparés, mais réunis dans l'Hostie parfaite du Calvaire, se sont prolongés, en une triple sphère (ontologique, psychologique, symbolique) sur l'autel pour s'imprimer comme un reflet de la physionomie sacerdotale du Christ, sur tout le Corps Mystique » (p. 375).

La 3e partie envisage l'Eucharistie comme sacrement : existence du sacrement, matière et forme (l'A. y prononce peut-être un peu rapidement l' « exclusion » de l'épiclèse ; il aurait pu en analyser moins succinctement le sens objectif à la lumière des documents orientaux) [8] ; effets et nécessité du sacrement de l'Eucharistie. L'Eucharistie est le résumé de la foi et le centre de la piété chrétienne : tel est la conclusion synthétique de tout l'ouvrage. Un appendice relate la doctrine du cardinal Mendoza sur les effets de l'Eucharistie et en analyse la portée réelle. Résumé d'un volume plus considérable (cf. *Ami*, 1953, p. 244-245).

C'est un véritable monument qu'a édifié, à la gloire de l'Eucharistie, le savant professeur du Lateranum. La bibliographie est immense et, pour ainsi dire, presque exhaustive. Une table des noms des auteurs cités et un index général faciliteront les recherches des lecteurs.

* *

11. — EXTREME-ONCTION. Une trop brève allusion (*Ami*, 1955, p. 262) au travail du R. P. Leurent, S. J., *Le Magistère et le mot Extrême-Onction* [9] nous oblige aujourd'hui à revenir sur ce sujet (l'A. nous ayant fait l'honneur de demander notre avis). Il s'agissait de savoir si le vœu exprimé au G.P.L. (Vanves, 1948) demandant la substitution à Extrême-Onction du terme « Onction des malades » ou remède des malades, appelait nécessairement une réponse affirmative.

Si l'on se réfère au concile de Trente, on doit reconnaître que volontairement

le concile a gardé *extrema unctio* exactement sept fois (sans compter les titres). Il est indiscutable que le concile, tout en approuvant le mot *extrema* — que l'Eglise avait d'ailleur déjà adopté dans la profession de foi de Paléologue et dans le concile de Florence — s'est servi aussi d'autres expressions, dont la plus remarquable est *sacra infirmorum unctio*. Déjà contenue dans la profession de foi imposée en 1208 aux Vaudois, elle a été maintenue par le concile de Trente, en particulier dans le second canon, où rien n'empêchait pourtant de dire *extrema unctio*. Cependant, au total, le concile semble bien préférer cette dernière expression à toutes les autres.

Des documents postérieurs, on peut citer, en faveur du maintien d'*extrema unctio* : la profession de foi tridentine de Pie IV, la profession de foi imposée par Benoît XIV aux Maronites, le Code actuel (qui emploie exclusivement ce terme) ; mais depuis, les Lettres apostoliques et Encycliques semblent l'éviter (Pie XI, Pie XII) et utilisent d'autres expressions (*sancti Olei unctio*, *sacra infirmorum unctio*, *sacri Opobalsami unctio*). Quant aux théologiens, ils emploient *extrema unctio* de préférence à tout autre mot.

Il est donc clair, conclut notre auteur, que l'Eglise utilise et approuve plusieurs expressions pour désigner le même sacrement. Sont-elles absolument synonymes et interchangeables ? ...Si l'on considère l'ensemble des documents, on discerne ce qui, dans tel ou tel cas, a fait préférer une expression à une autre. *Extrema unctio* est le seul vocable que connaisse la langue juridique et catéchétique ; il est de beaucoup le plus fréquent dans les textes dogmatiques et théologiques. Mais les documents de portée pastorale, du moins les plus récents, et les prières approuvées par l'Eglise lui préfèrent souvent une autre expression. Enfin, *extrema* n'a pas pénétré dans la liturgie, sinon dans ses titres et rubriques.

Que conclure ? Les textes des conciles et surtout la profession de foi tridentine interdisent de mépriser le vocable *extrema unctio*. Sans doute le mot n'a pas reçu une note comparable à *transsubstantiatio*, mais l'usage du concile lui a conféré une certaine autorité. Mais, puisque la liturgie, l'exhortation pastorale et la prière privée font un usage plus restreint d'*extrema* et se servent plus largement des expressions *infirmorum unctio*, *oleum sanctum*, etc., on doit conclure, comme nous l'avions fait en résumant la pensée du P. Leurent qu'il n'y a « aucune raison de proscrire l'expression reçue, tout en acceptant qu'on puisse parler de « sainte onction » ou d' « onction des malades ».

* *

12. — ORDRE. La question de la sacramentalité de l'épiscopat que nous avions agitée en 1953 (p. 721-726) divise encore les théologiens. L'opinion négative a été soutenue en 1954 par le R. P. Beyer, S. J. [10] et défendue avec des arguments qui ne sont pas sans réplique. Nous relevons simplement dans son étude l'assertion selon laquelle « la doctrine de S. Thomas enseigne... que l'épiscopat n'est pas un sacrement, mais une dignité, un office conféré d'une façon liturgique, c'est-à-dire par un sacramental » (p. 358). Le R. P. Bouessé a publié, sur ce sujet, deux articles dans la *Revue des Sciences religieuses* [1] : le second pose nettement la question de l'opinion de S. Thomas.

Relevons quelques-unes des assertions du théologien dominicain. Tout d'abord, dit-il, le pouvoir épiscopal est, avant tout et essentiellement, un pouvoir d'enseignement et de gouvernement :

Gouverner le peuple fidèle, c'est « afin que l'homme marche droitement dans la voie du salut, assurer à ce peuple trois choses : 1° l'orientation vers sa fin exacte ; le supérieur doit diriger l'inférieur ; 2° la vigilance, pour que nul ne s'écarte de la voie et c'est régir ; 3° la correction, pour ramener dans la voie droite ceux qui s'en seraient détournés » (*IV Sent.*, d. XIX, q. 2, a. 1). Voilà en bref, pour S. Thomas, les pouvoirs de l'évêque sur le peuple fidèle...

[8] Mgr P. aurait pu utiliser l'ouvrage du P. Jugie : *De forma eucharistiæ : de epiclesibus eucharisticis*, Rome, 1943.

[9] P. Bernard Leurent, S. J. *Le Magistère et le mot « Extrême-Onction », depuis le Concile de Trente*, dans *Problemi scelti di Teologia contemporanea* (Analecta Gregoriana, vol. LXVIII, p. 219-232).

[10] J. Beyer, S. J. *Nature et Position du sacerdoce* (*N. R. Th.*, avril et mai 1954, p. 356-373, 469-480).

[1] Humbert Bouessé. *Episcopat et sacerdoce* (*Rev. des sc. rel.* de Strasbourg, juillet et oct. 1954, p. 240-257, 368-391).

Un nouveau caractère n'est pas nécessaire pour de telles fonctions ; néanmoins le Docteur Angélique enseigne que la consécration épiscopale communique la grâce sanctifiante, une grâce correspondant aux exigences de la haute charge dont est investi l'évêque. Deux questions se posent : le pouvoir épiscopal qui n'est pas un caractère, est-il cependant d'ordre sacramentel ? La grâce épiscopale est-elle sacramentelle ?

A la première question, S. Thomas, dans les Sentences, semble répondre négativement ; mais, dans le *De perfectione vitæ spiritualis* (XXIV, 4), dans la Somme *Contra Gentiles* (IV, 76) ; dans la *Somme théologique* (IIª-IIªᵉ, q. 39, a. 3 ; IIIª, q. 65, a. 1-5, *passim*), l'épiscopat est présenté nettement dans une perspective sacramentelle.

Le *De perfectione vitæ spiritualis* marque une prise de position qui se maintient dans le traité des états de vie de la IIª-IIªᵉ. Parce qu'il communique un pouvoir spirituel inamissible, parce qu'il confère une grâce spéciale qui place l'évêque dans un état de perfection acquise, l'épiscopat apparaît comme sacramentel. La comparaison que fait S. Thomas entre l'épiscopat et l'état de mariage est éclairante ; l'évêque est l'époux de son église ; il lui est lié par une obligation perpétuelle, la « cura animarum » ; il la gouverne, la protège jusqu'à donner, s'il le faut, sa vie pour elle. Ainsi l'indissolubilité du pouvoir de régence n'est pas à rattacher à un caractère nouveau, mais à l'établissement d'un lien nouveau de l'évêque à l'Eglise, analogue au lien conjugal.

C'est pourquoi j'incline à penser que l'on confond souvent deux choses dans l'enseignement de S. Thomas sur l'épiscopat : l'épiscopat ne dit aucune supériorité sur le presbytérat par rapport à la confection de l'Eucharistie ; il n'occupe pas à ce point de vue un ordre ou rang supérieur ; il ne comprend de ce chef aucun caractère nouveau ou supérieur au caractère presbytéral, et en ce sens, il n'est pas un ordre sacramentel supérieur au presbytérat. S. Thomas là-dessus n'a jamais varié. Mais il n'a jamais pour autant nié que l'épiscopat comptât un pouvoir et une grâce d'ordre sacramentel, ni, en termes d'aujourd'hui, qu'il fût un sacrement.

* *

13. — MARIAGE. Analysant l'ouvrage d'un liturgiste allemand, dom K. RITZER, O.S.B., sur les rites et usages du mariage religieux dans le premier millénaire des Eglises chrétienne [2], le R. P. GY, O.P., esquisse un intéressant aperçu sur « *le rite sacramentel du mariage et la tradition liturgique* » [3]. Dès avant la paix constantinienne, de multiples signes de l'insertion du mariage chrétien dans l'institution ecclésiale apparaissent manifestement : « le mariage entre deux chrétiens tire de leur baptême une véritable consécration (Clément d'Alexandrie), tout en étant fortifié par une participation commune à l'Eucharistie (Tertullien). »

Avec la paix de l'Eglise se constitue une véritable liturgie du mariage. Empruntons au R. P. Gy le résumé relatant l'évolution du rite :

A un stade initial, le prêtre ou l'évêque est invité aux noces, et sans doute lui demande-t-on à un moment donné de faire sur les époux une prière, laquelle garde encore un caractère privé... La pression sociale tournant en faveur des chrétiens, une bonne partie des rites profanes de la cérémonie nuptiale sont en train de perdre les implications païennes qui les faisaient repousser avec véhémence par les chrétiens à l'époque de la première pénétration missionnaire. — A un second stade, c'est le prêtre et non plus le père de la mariée ou la *pronuba* qui impose aux époux la couronne nuptiale après l'avoir bénie, et qui accomplit la *dextrarum junctio*. — Au dernier stade, attesté déjà par S. Jean Chrysostome, la cérémonie religieuse du couronnement, devenue distincte de la partie profane des noces, est reportée à l'église, et Chrysostome donne tout son symbolisme biblique à la couronne dont moins de deux siècles plus tôt Clément d'Alexandrie et Tertullien soulignaient le caractère païen.

En Occident, on constate une grande variété dans les rites matrimoniaux qui se développent dans les diverses Eglises :

A Rome et à Milan, la liturgie du mariage consiste dans la *velatio nuptialis*, où sans doute se retrouve, profondément transformé, l'ancien usage romain du *flammeum*. En Espagne et en Gaule, la cérémonie principale est la *benedictio thalami*, à la place de laquelle S. Césaire d'Arles introduira la *velatio* romaine. Nous ne savons si l'Eglise d'Afrique a connu une célébration proprement liturgique du mariage : du temps de S. Augustin, l'évêque vient aux noces signer les *tabulæ nuptiales* et dire une bénédiction sur les époux.

Il faut aussi noter le lien entre mariage et Eucharistie. En Egypte (IVᵉ s.) une célébration domestique de l'Eucharistie précède le mariage ; à partir du VIᵉ s., le rituel byzantin du mariage comporte la communion des époux aux présanctifiés.

Quant à l'obligation de la cérémonie liturgique, voici comment, d'après dom Ritzer, il faut la concevoir :

A Rome, à partir du IVᵉ s., la bénédiction nuptiale n'est obligatoire que pour le mariage des clercs inférieurs. C'est un honneur réservé aux chrétiens qui se marient pour la première fois, après avoir mené une vie pure. En Orient, la situation est analogue : « La bénédiction nuptiale donnée par un prêtre était chez les Grecs un droit (*Ehrenrecht*) et dans les Eglises d'Antioche, de Constantine (?) et d'Alexandrie également un devoir d'honneur (*Ehrenpflicht*) pour les fidèles qui se mariaient pour la première fois. »

Le développement de la discipline va désormais prendre des directions différentes. L'Eglise latine ne rendra jamais la bénédiction nuptiale obligatoire ; le consentement mutuel suffit à la validité du mariage et il faudra attendre le XVIᵉ s., pour que la présence du curé soit proclamée indispensable. En Orient, on arrive rapidement à donner à la bénédiction nuptiale le rôle essentiel : la *Novelle* 89 de Léon VI fut sans doute l'occasion de cette évolution. Toute cette question (qui a déconcerté les théologiens catholiques) a été renouvelée par les études des jésuites Raes et Herman [4] :

Le premier a daté l'introduction du consentement matrimonial dans les différents rites orientaux, introduction qui est très tardive et due à l'influence latine.

[2] K. RITZER, O.S.B. *Eheschliessung. Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, 2 vol. Munich, Schindele, 1951-1952.

[3] P.-M. GY, O. P. *Le rite sacramentel du mariage et la tradition liturgique* (*Rev. Sc. phil. et théol.*, 1954, p. 258-263). — Nos lecteurs n'oublieront pas que notre texte est un simple résumé de l'étude du R. P. Gy. *Cuique suum.*

[4] A. RAES. *Le consentement dans les rites orientaux*, dans *Ephem. lit.*, 1933, p. 34-47, 126-259, 431-445 ; 1934, p. 80-94, 310-318. — E. HERMAN. *Die Schliessung des Verlœbnisses im Rechte Justinians und der spæteren byzantinischen Gesetzgebung*, dans *Miscellanea juridica* (Analecta Gregoriana, VIII, Rome, 1935, p. 79-107).

Le second a situé la bénédiction nuptiale dans l'histoire du droit byzantin... Si ceux des théologiens orthodoxes qui voient dans la bénédiction la substance essentielle et primitive du sacrement commettent une erreur historique, cette bénédiction a certainement été rendue obligatoire par Léon VI... (mais) l'empereur voyait dans la bénédiction une simple confirmation de la validité du mariage.

De nouveaux développements se produisent en Occident à la fin de l'époque carolingienne : échange des consentements à la porte de l'église, bénédiction de l'anneau, formule prononcée par le prêtre : *Ego conjungo vos*.

Le R. P. Gy annonce l'édition prochain de plusieurs *ordines* français du mariage : l'évolution du rite sacramentel du mariage y trouvera certainement de nouveaux éléments intéressants.

A. MICHEL.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Max THURIAN. — **Mariage et Célibat.** — In-8 de 160 p., 500 fr. — Editions Delachaux, 32, rue de Grenelle, Paris-VII^{e}, 1955.

On sait que depuis la dernière guerre une communauté de pasteurs protestants s'est constituée à Taizé, près de Cluny, et pratique les vœux de religion, la vie liturgique et l'apostolat. C'est la première fois qu'un pareil fait se produit dans le calvinisme. Max Thurian, qui a récemment exposé ce qu'il pense de la confession (cf. *Ami*, 1954, p. 324), justifie cette fois l'engagement définitif au célibat.

Il commence par rappeler brièvement la nature du mariage chrétien. L'étude de Mt., XIX, 3-12 et de Eph., V, 22-23 l'amène à conclure qu'il y a là un contrat indissoluble, sanctifiant et entièrement digne d'estime. Puis, se basant sur l'Ecriture (Mt., XIX, 3-12, I Cor., VII et Mc., X, 28-31), ainsi que sur les commentaires de Calvin il affirme, que le célibat est une vocation comme le mariage, aussi honorable que lui, et aussi irrévocable en principe. Ce dernier point surtout retient son attention. Le fondement de cette irrévocabilité est d'ordre pratique et comporte deux éléments : le service du prochain et l'épanouissement de la vie intérieure.

Ces pages intéressantes méritent la sympathie du lecteur catholique. Non pas certes que tout ce qui s'y trouve soit conforme à l'enseignement de l'Eglise romaine : l'auteur y conserve plus d'une position protestante ; ainsi il n'admet pas la valeur méritoire des vœux de religion (p. 19), ni leur supériorité sur l'état conjugal (p. 73, 130) ; il pense que la fin première du mariage n'est pas la procréation (p. 44), etc. On peut aussi, d'un point de vue purement exégétique, trouver discutables certaines interprétations de saint Paul : I Cor., VII (p. 84) et surtout I Cor., VII, 36-38 (p. 90-91). Mais à côté de cela, bien des pages pourraient être signées par un catholique, et la thèse d'ensemble, c'est-à-dire la justification d'un célibat irrévocable à partir des textes évangéliques et pauliniens, ainsi que sa valeur de vie spirituelle et apostolique, rejoint les positions traditionnelles du christianisme. Et il est remarquable qu'à une époque où certains catholiques ont tendance à déprécier la chasteté et la virginité, soit pour des raisons personnelles (difficulté de pratiquer ces vertus), soit sous des prétextes d'apostolat (conformité absolue avec les fidèles), des calvinistes assurent que ces raisons ne valent rien : 1° « Il n'est pas possible d'affirmer, dit Roger Schutz dans la préface, qu'il y a plus de difficulté dans un état (célibat) que dans l'autre (mariage) » ; 2° les Frères de Taizé ne sont pas de purs contemplatifs ; ils vont même travailler en usine, et attribuent en grande partie leur rayonnement à leur célibat religieux.

Ce livre se recommande spécialement à tous ceux qui se consacrent aux questions d'œcuménisme.

« **A propos d'un livre récent** ». — La recension en quelques lignes, publiée dans l'*Ami du Clergé* (1er avril 1955, p. 240) au sujet du livre de J. Madiran, donnait un aperçu du contenu de l'ouvrage et en indiquait la portée, tout en formulant des réserves réelles, bien que discrètement exprimées. Un très petit nombre de lecteurs semble n'avoir pas aperçu ces réserves et nous en a exprimé son étonnement. Il nous serait très facile de mettre celles-ci en évidence, en reprenant les termes mêmes de notre recension. Il nous paraît plus utile et plus opportun — ce que nous faisons spontanément — de citer ici quelques passages de deux déclarations postérieures émanant de la hiérarchie, où les mêmes réserves sont mises en un relief beaucoup plus accentué.

La première se trouve dans une *Lettre pastorale* de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, « *au clergé et aux militants de son diocèse* », datée de mai 1955. On y lit :

> « Tel livre récent, qui n'a puisé dans l'Evangile que la lettre de son titre, attaque en polémiste véhément le progressisme et voit des progressistes partout. Il a raison de poursuivre l'erreur. Mais quel milieu envisage-t-il entre le progressisme et l'intégrisme ? Or ce milieu est précisément celui de l'Eglise, qui enseigne expressément et avec une fermeté impressionnante la nécessité de transformations fondamentales dans le régime économique moderne, sans accepter qu'il soit nécessaire de recourir à une révolution violente. »

La seconde déclaration est un « communiqué », non signé, mais de caractère officieux, publié dans la *Semaine religieuse* de Lyon. Il y est dit :

> « Tout n'est pas faux dans les affirmations de l'auteur. Notre époque présente, comme beaucoup d'autres époques troublées de l'histoire de l'Eglise, un péril de déviation doctrinale. Mais cette part de vérité rend d'autant plus déplorables les erreurs qu'on y mélange. »

Et le communiqué conclut :

> « Un livre comme celui-ci ne sauvegarde pas la justice ni l'indispensable charité qui doit unir tous les chrétiens. »

Nos lecteurs pourront aisément se procurer ces deux déclarations. *La Documentation Catholique* (12 juin 1955, col. 717-752) reproduit *in extenso* la *Lettre*, très importante et d'intérêt général, que Mgr Guerry a publiée sous ce titre : « *L'épiscopat de France en face de certains problèmes d'actualité. Réponse à des articles de presse* » [1]. Quant au communiqué lyonnais, son texte se trouve dans *La Croix* du 31 mai 1955.

[1] Cette *Lettre pastorale* est éditée à part en une brochure de 44 p., qu'on peut se procurer au Secrétariat de l'archevêché de Cambrai (Nord) ; prix : 50 fr. ; C.C.P. Lille 658.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 21 junii

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)